Ph.U.
478 i

Steudel

Philosophie

im

Umriss

von

Adolph Steudel,
Ober-Tribunal-Procurator a. D.

Zweiter Theil.

Practische Fragen.

Erste Abtheilung.

Kritik der Sittenlehre.

Stuttgart.
Verlag von Adolf Bonz & Comp.
1877.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Dieser zweite Theil meiner »Philosophie im Umriss« kündigt sich an als von den **practischen Fragen** handelnd. Dieser Ausdruck bedarf einer Erläuterung. Der Sinn von »practisch« ist hier nicht der, welcher gemeinhin damit verbunden wird, so dass unter practischen Fragen Fragen des gemeinen practischen Lebens verstanden wären, welche hier — und zwar eine nach der andern —, auch von einem practischen Standpunkt aus, ihre Lösung zu finden hätten. Einem solchen möglichen Missverständniss wäre vielleicht vorgebeugt worden, wenn ich meine Philosophie in eine theoretische und eine practische eingetheilt hätte, da man unter der letztern herkömmlicher Weise einestheils die philosophische Sittenlehre und anderntheils die philosophische Rechtslehre zu begreifen pflegt, womit dann dem Gebiete dieser practischen Philosophie von selbst seine Grenzen gezogen werden. Gleichwohl habe ich diese Eintheilung nicht gewählt, und zwar aus dem Grunde nicht, weil mir der Ausdruck: »practische Philosophie« als ungeeignet erscheint, soferne, wie ich schon im ersten Theile [1] angedeutet habe, und worin Frauenstädt ganz mit mir übereinstimmt [2], die Philosophie als solche nie eigentlich practisch seyn soll und seyn kann, sondern immer nur theoretisch untersuchend, so dass das, was sich blos auf die Zweckmässigkeit des menschlichen Zusammenlebens bezieht, und somit eine Frage der blosen

[1] Abth. I. S. 80.
[2] Das sittliche Leben. Ethische Studien. S. 499.

Lebens-Klugheit oder Lebens-Weisheit ist, von ihr ausgeschlossen bleiben muss. Bei den Alten herrschte freilich diese Auffassung der Philosophie nicht; nach ihnen sollte sie auch practische, insbesondere politische, Weisheits-Lehre seyn. Aber auch bei den Philosophen der neuern Zeit pflegt die Philosophie in ihrem sogenannten practischen Theile sich immer mehr oder weniger auf practische Fragen des gesellschaftlichen Lebens einzulassen. Ich halte das für eine Überschreitung des Ressorts der eigentlichen Philosophie.

Diess sind die Gründe, aus denen ich es unterlassen habe, meine Philosophie in eine theoretische und eine practische einzutheilen, und es vorgezogen habe, den zweiten Theil derselben als practische Fragen zu seinem Gegenstande habend zu bezeichnen. Hiebei verstehe ich jedoch unter dem Worte »practisch« seiner Derivation entsprechend nur das, was sich auf ein Handeln bezieht. Und in diesem Sinne sind alle Fragen, die sonst der practischen Philosophie zugewiesen werden, practische Fragen, ohne dass desshalb der Philosophie selbst in dieser ihrer Abgrenzung das Prädicat einer practischen zugestanden werden müsste. Die Aufgabe, die sie in diesem Theile zu lösen hat, ist auch keineswegs eine practische in dem gewöhnlichen Sinne. Und wenn auch die Fragen, welche hier ihre Klärung und wissenschaftliche Präcisirung erwarten, solche sind, welche sich auf das Handeln und Gebaren der Menschen in diesem irdischen Leben beziehen, so sind es doch nicht gemeinhin practische Rücksichten und Grundsätze, aus denen ihre Lösung zu schöpfen ist; vielmehr ist es hier die Aufgabe der Philosophie, nach den natürlichen Grundlagen, welche für die Beantwortung jener Fragen massgebend sind, zu forschen, und solche wo möglich principiell festzustellen und zu entwickeln. Und diess ist auch die Aufgabe, welche ich mir in diesem zweiten Theile gestellt habe.

Die Disciplinen, welche ich hier zu behandeln haben werde, sind die Sittenlehre, die Religion und die Rechtslehre. Dass nun die Fragen der Sittenlehre und der Rechtslehre practische Fragen in dem gedachten Sinne sind, d. h. sich auf ein Handeln beziehen, liegt in der Natur der Sache. Zweif-

elhafter erscheint dieses in Betreff der Fragen der Religion, welche vielfach als ein feststehendes Verhältniss zwischen dem Menschen und der Gottheit aufgefasst wird. Die Entwicklung eines solchen Verhältnisses würde nun allerdings ihre Stelle schicklicher in dem theoretischen Theile der Philosophie finden. Die Erscheinung der Religion jedoch, sowohl soferne sie sich im Innern des einzelnen Menschen als eine psychische Thatsache geltend macht, als soferne sie in ihrer allgemeinen lebendigen Bethätigung eine äussere Gestalt annimmt, trägt einen wesentlich practischen, in das thatsächliche Leben und in das Thun und Lassen eingreifenden und beides nach allen Seiten hin werkthätig beeinflussenden Charakter an sich, und pflegt insbesondere gemeinhin in der innigsten und wirksamsten Beziehung zum sittlichen Gebaren der Menschen zu stehen, und zwar in der Art, dass sie bei einzelnen ethischen Systemen geradezu deren principielle Grundlage bildet. Ihre Beachtung ist daher, wo es sich um die Ermittlung des Wesens der Sittlichkeit handelt, geradezu eine nicht zu umgehende Nothwendigkeit. Es muss daher immerhin als gerechtfertigt erscheinen, wenn die religiösen Fragen gleichfalls als practische behandelt, und sonach unter den practischen Fragen in der Philosophie mit begriffen werden, wie dieses hier von mir geschieht.

Die in dem ersten Theile behandelten theoretischen Fragen hatten es — abgesehen von der Erkenntniss-Lehre — mit der Untersuchung dessen zu thun, was sich uns als thatsächlich seyend zu erkennen giebt, und nicht mit dem, was in unserm Innern vorgeht. Dagegen haben es die practischen Fragen, wiewohl es die Äusserlichkeit des Handelns, des Thuns und Lassens ist, das durch ihre Lösung normirt werden soll, doch in Wahrheit wesentlich mit dem zu thun, was in der Tiefe unsers Innern vorgeht, gewissermassen mit der Totalität unsers innerlichen psychischen Lebens (und insoferne würde sich auch die Ästhetik in diesen Theil der Philosophie einreihen lassen), mit der Deutung und dem Verständniss dieses innerlichen Lebens, woraus sich sodann die Principien für die Regulirung der äusserlichen Bethätigung dieses innerlichen Lebens, d. h.

des äusserlichen Thuns und Lassens, entwickeln müssen. Die Bedeutung jener innerlichen Lebens-Äusserungen und Vorgänge liegt nicht so offen da, dass es keiner tiefern Verständigung darüber bedürfte, sie bilden vielmehr ein Räthsel, oder die verschiedenen Seiten jenes innerlichen Lebens bilden verschiedene Räthsel, welche zu lösen, wie ich schon in der Einleitung zum ersten Theil angedeutet habe, eben die Aufgabe dieses zweiten Theils ist. Auch dieser zweite Theil hat es sonach zwar ebenfalls, wie der erste, mit der Untersuchung und Deutung von Thatsächlichem zu thun, doch ist dieses Thatsächliche kein äusserliches real Seyendes, sondern es ist das thatsächliche Geschehen, es sind die thatsächlichen Vorgänge in unserm Innern.

Die Untersuchung von Thatsächlichem ist nun immer ein analytisches Geschäft. Mit dem synthetischen Herausgreifen selbstgeschaffener Thesen und Hypothesen aus den Wolken, wonach dann, wie in einem Procrustes-Bette, das Thatsächliche sich fügen oder strecken soll, kommt man hier zu keinen soliden, haltbaren Ergebnissen. Meine Methode wird daher auch in diesem zweiten Theile, wie in dem ersten, diejenige analytischer, voraussetzungsloser Untersuchung seyn, wobei sich natürlich auch von einer dialectischen Begriffs-Spielerei, welche hier noch weit weniger, als bei den theoretischen Fragen, am Platze ist, durchaus ferne gehalten werden wird.

Es ist ein eigenthümliches Schicksal, dass ich mich in allen den drei Disciplinen, welche diesem zweiten Theile zur Bearbeitung vorliegen, der Sittenlehre, der Religion und der Rechtslehre, zu einer Polemik gegen die meisten der gemeinhin herkömmlichen Anschauungen gedrängt sehe. Es herrschen auf diesen drei Gebieten nicht nur in der Wissenschaft fast durchgängig, so vielfach auch die theoretischen Begründungen und die Entfaltungen im Einzelnen aus einander gehen, doch in ihren wesentlichen Resultaten zusammenstimmende Auffassungen, sondern auch — diesen entsprechend — im gemeinen socialenLeben als allgemeine Glaubens-Sätze zu einer so zu sagen legitimen Geltung gelangte Überzeugungen, welche Auffassungen und Überzeugungen ich, so allgemein auch ihre Herr-

schaft ist, fast insgesammt als begründet nicht anerkennen kann. Als erste Aufgabe stellt sich mir daher auf diesen drei Gebieten dar, jene Theorien und Überzeugungen alles Ernstes auf ihre Begründung anzusehen und einer eingehenden Kritik zu unterwerfen, an der Hand welcher Kritik sich dann in der Regel von selbst meine eigene Auffassungen darlegen werden. So nimmt fast alles, was ich in diesem zweiten Theile zu geben habe, eine kritische Gestalt an. Diess ist der Grund, warum ich diese Abhandlungen als Kritiken bezeichne. Ich liefere sonach in diesem zweiten Theile zuerst eine Kritik der Sittenlehre, welche die gegenwärtige erste Abtheilung dieses Theiles bildet; ihr wird als zweite Abtheilung eine Kritik der Religion folgen, welcher ich desshalb diese zweite Stelle anweise, weil Sittenlehre und Religion sich so vielfach berühren; die dritte und letzte Abtheilung wird sodann eine Kritik der Rechtslehre bringen.

Ich habe geglaubt, und es auch in der Vorrede zum ersten Theile ausgesprochen, dass ich diesen zweiten Theil in einem einzigen Bande werde liefern können; da ein solcher jedoch zu voluminös werden würde, so habe ich es um so mehr vorgezogen, diesen Theil in drei gesonderte Abtheilungen zu zerschlagen, als dadurch auch die abgesonderte Anschaffung dieser einzelnen Abtheilungen ermöglicht wird.

Vorliegende erste Abtheilung nennt sich also eine Kritik der Sittenlehre. Nun giebt es aber keine selbstständig und unangefochten für sich bestehende Sittenlehre, sondern es giebt nur verschiedene ethische Theorien und Systeme der einzelnen Philosophen. Was daher hier zu kritisiren ist, das sind eben diese vielfach mit einander contrastirende Theorien und Ansichten der einzelnen Ethiker. Damit gewinnt diese Kritik natürlich eine ziemliche Ausdehnung, um so mehr, als, wo derselben eigenthümliche Ansichten und Aufstellungen entgegentreten, natürlich auch, um deren Urhebern gerecht zu werden, und der Kritik derselben den nöthigen Boden zu geben, auf die von den betreffenden Ethikern gegebenen Begründungen und Entwicklungen ihrer Lehren, namentlich wo es sich um entscheidende Haupt-Fragen handelt, etwas näher eingegangen

werden musste. Indessen gewährt die Darlegung der verschiedenen sich entgegenstehenden Ansichten zugleich den Vortheil, dass die Kenntnissnahme von diesen sich an einander reibenden Gegensätzen, indem sie von selbst das Urtheil des Lesers provocirt, schon für sich eine kritische, die Arbeit des Verfassers unterstützende Wirkung ausübt.

Nach Vollendung dieser Kritik konnte dann die Darlegung meiner eigenen Ansicht verhältnissmässig um so kürzer gefasst werden.

Stuttgart im März 1876.

Adolph Steudel.

Innhalts-Übersicht.

Vorrede . III—VIII

Einleitung.

Seite

I. Vom Willen . 1
II. Die Freiheits-Frage 7
Verschiedene Begriffs-Bestimmungen der menschlichen Freiheit . 8
Die Willkühr . 16
Freiheit und Nothwendigkeit 19
Kritische Bemerkungen über diese Begriffs-Bestimmungen der Freiheit . 25
Die verschiedenen Ansichten über das Bestehen oder Nicht-Bestehen der menschlichen Willens-Freiheit 31
Beweis-Gründe für die Freiheit 39
Prädeterminismus 47
Wahl-Freiheit . 50
Die Motive des Wollens 53
Grund des Präponderirens eines Motivs 60
Wo wäre die Freiheit zu suchen? 63
Der Freiheits-Glaube 72
Charakter . 79
Restrictionen der Freiheit 85
Die Freiheits-Frage in Bezug auf Gott und die weltliche Stellung des Menschen 91
Übereinstimmendes Resultat der analytischen Forschung und der synthetischen Consequenz 105

Erstes Buch.

Aufführung und Kritik der Ansichten und Aufstellungen anderer.

I. Über die Sittenlehre überhaupt und über Begriff und Wesen der Sittlichkeit im Allgemeinen 107

Seite.
II. Moral-Principien 141
III. Das Gute und das Nicht-Gute, das Böse 169
Verhältniss der menschlichen Natur zur Sittlichkeit . . . 183
Der Mensch von Natur gut oder böse? 187
Stand der Unschuld 191
Erbsünde . 193
IV. Practische Seite der Sittenlehre 195
V. Nähere Charakteristik der statuirten Sittlichkeit . 205
Das Ethische und die Philosophie 205
Tugendhaftigkeit und Charakter 209
Nothwendigkeit des Kampfes mit dem Bösen und Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe 212
Gesetz und Neigung, Gefühl und sittliche Lust 215
Schöne Sittlichkeit 222
Die Schuld . 225
Keine sittlich indifferente Handlungen 231
VI. Begründung des Sitten-Gebots 232
Gesetz, Autonomie 233
Absolutheit und Apriorität des Sitten-Gebots 243
Von den ethischen Ideen oder Kategorien 266
Das Sollen . 269
Pflicht . 277
Begriff und Wesen einer sittlichen Pflicht 287
Das Gewissen 294
VII. Sittlichkeit und Gott 323
Sittlichkeit und Religion im subjectiven Sinne 324
Ein sittlicher Gott 336
Gott als moralischer Gesetzgeber 341
Befolgung der Gebote Gottes 343
Einheit mit Gott 345
Die Sittlichkeit des Menschen und Gott 347
Sittlichkeit durch Gottes Beistand 351
Gott als moralischer Richter. Belohnung und Strafe . . . 353
Kritik . 357
VIII. Sittliche Welt-Ordnung. Theodicee 377
IX. Verhältniss der Sittlichkeit zur Glückseligkeit . . 452

Zweites Buch.

Reform der Sittenlehre.

Einleitung . 473
Ökonomie der Menschheit 478
Entstehung des Sittlichkeits-Begriffs 488

Seite

Die Pflichten-Frage 494
Das Gute und das Nicht-Gute 503
Sittlichkeit . 512
Retrospective Bemerkungen über andere Theorien 528
Objectivität und Subjectivität des Guten und Nicht-Guten . 538
Sitten-Gesetzgebung 545
Das Sittliche und das Schöne 566
Das Gewissen . 571
Durchgängiger Eudämonismus und Egoismus 580
Sittlichkeit und Freiheit 587
Die Theodicee . 591
Optimismus und Pessimismus 598
Tugend- und Pflichten-Lehre 602
Synthetische Probe der analytischen Untersuchungen . . . 608
Practische Vernunft 609

Einleitung.

I. Vom Willen.

Die Sittenlehre giebt Gebote für das Handeln, für das bewusste Thun und Lassen. Dieses bewusste Thun und Lassen ist aber eine Folge des Wollens. Die Gebote der Sittenlehre gelten daher diesem Wollen, sie schreiben vor, was man wollen und was man nicht *wollen* solle. Hiemit haben wir in Betreff dieser Gebote der Sittenlehre noch in keiner Weise ein präjudicirendes Urtheil ausgesprochen oder gar ein Princip aufgestellt, sondern wir haben nur die Thatsache constatirt, dass die Sittenlehre solche Gebote gebe. Hier ist nun vor allem, und ehe von der Sache selbst, von dem Innhalte jener Gebote und ihrer Berechtigung die Rede seyn kann, das Terrain zu untersuchen, auf dem sich jenes System von Geboten bewegt. Es werden Gebote für den Willen aufgestellt. Die erste Frage, über welche eine Verständigung nothwendig ist, ist daher die, was dieser Wille sey.

Es glaubt wohl jeder von selbst zu wissen und sich bewusst zu seyn, was Wollen und was Wille ist, ohne dass es erst einer Definition des Willens bedürfte; wie denn überhaupt einfache Begriffe durch Definitionen nicht verdeutlicht zu werden pflegen. In dieser Weise haben sich auch J. G. Fichte[1] und Schopenhauer[2] ausgesprochen, wenn sie sagen: Der Begriff des Wollens sey keiner Definition fähig, jeder müsse selbst durch unmittelbare Erkenntniss wissen, was Wollen sey. Die Sache ist aber doch nicht so plan und klar, dass sie nicht einer nähern Erörterung bedürftig wäre.

Wir können zwar hier von Anschauungen, wie diejenige Schopenhauers, welcher Wille und materielles Seyn identifizirt und den Willen als das Kant'sche Ding-an-sich hinstellt, sowie diejenige von Hart-

[1] Sämmtliche Werke Bd. IV. S. 19.

[2] Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde ed. 2. S. 137.

manns, welcher die Functionen der einzelnen Organe eines lebendigen Körpers als unbewusste Willens-Acte auffasst, absehen, indem wir es hier nur mit der psychologischen Thatsache unsers Wollens, die unmittelbar in unser Bewusstsein trit, zu thun haben; aber auch diese psychologische Thatsache ist nicht so einfach, dass es nicht als geboten erschiene, sie mit kritischem Blich etwas näher zu betrachten.

Hier fragt es sich nun zuerst um den Unterschied zwischen Wollen und Begehren. Dieser Unterschied pflegt in der Regel so bestimmt zu werden, dass Wollen ein bewusstes oder mit Selbstbewusstseyn verbundenes Begehren sey, wobei dann den Thieren, da ihnen Selbstbewusstseyn abgehe, ein bloses Begehren, aber kein Wollen zugesprochen wird. Diese Unterscheidung ist jedoch keine befriedigende, und zwar schon desswegen nicht, weil der Begriff des Begehrens dabei ein unbestimmter bleibt. Wenn Wollen bewusstes Begehren seyn soll, so könnte Begehren nur als unbewusstes Wollen bestimmt werden, und so würde man sich rein im Kreise drehen. Übrigens wäre es auch unrichtig, das Begehren, also das Begehren der Thiere, als ein unbewusstes Wollen zu bezeichnen. Die Thiere haben allerdings kein menschliches Bewusstseyn u. kein Selbstbewusstseyn; wenn aber z. B. ein angebundener Hund, angelockt durch einen entfernten Gegenstand, von der Kette sich loszureissen sucht, so kann man nicht sagen, es sey diess ein unbewusstes Begehren desselben. Es kommt den Thieren ein Analogon des Bewusstseyns zu, ein in der Subjectivität innbegriffenes allgemeines Besinntseyn oder Befühltseyn, wie wir es im ersten Theile genannt haben, und man kann im uneigentlichen Sinn allerdings sagen, jener Hund sey sich seines Sich-losreissen-Wollens bewusst. Ja es ist nicht einzusehen, warum man nicht im eigentlichen Sinne sollte sagen dürfen, er w o l l e sich losreissen.

Das, wodurch sich das Begehren vom Wollen unterscheidet, besteht darin, dass es nicht nothwendig eine Actualisirung zum Thun mit sich führt. Eine Begierde kann bestehen, ohne dass sie zu vollziehen gesucht wird, und diess bei'm Thiere ebenso, wie bei'm Menschen. Ein Hund kann von der grössten Begierde nach der Speise, die er seinen Herrn verzehren sieht, erfüllt seyn, aber er wagt es nicht, zur Befriedigung dieser seiner Begierde activ zu werden. Begierde ist sonach nur ein subjectiver Reiz, in einer gewissen Richtung in Activität zu treten, aber hat diese Actualisirung nicht nothwendig in sich oder auch nur zur nothwendigen Folge.

Sodann aber giebt es auch ein Wollen, das gar kein Begehren ist, und zwar bei'm Thiere ebenso, wie bei'm Menschen. Wenn der Mensch spazieren geht, so geht er allein vermöge seines Wollens, zu gehen; er begehrt nicht erst, zu gehen, sondern er geht, indem und weil er gehen will, und dieser Wille, zu gehen, besteht so lange, als er geht; Gehen und Gehen-Wollen decken sich ganz, ohne Mitwirkung einer Begierde. Ganz ebenso ist es, wenn ein Vogel fliegt, um sich in den Lüften zu schaukeln; er fliegt nicht, weil er begehrt, zu fliegen, sondern weil er fliegen will, und dieser sein Wille und dessen Ausführung decken sich vollkommen, wie bei'm Gehen des Menschen, und auch ohne Mitwirkung einer Begierde.

Durch die Unterscheidung von dem thierischen Begehren und durch die Bezeichung als bewusstes Begehren gewinnen wir sonach keinen exacten Begriff des Wollens. Es ist indessen durch das Bisherige so viel klar geworden, dass mit dem Wollen, wenn es nicht als ein bloses Wünschen gefasst werden soll, immer eine Actualität verbunden ist. Der Wille, d. h. der concrete Wille, nicht der Wille als bloses Vermögen des Wollens gefasst, ist daher stets etwas sich Actualisirendes. Nun giebt es kein concretes Wollen ohne etwas, das gewollt wird; die Actualisirung geht daher auf ein Object als Ziel. Das dieses Ziel Setzende aber ist das wollende Subject; und die Setzung dieses Zieles ist das, was man Absicht nennt. Jedes Wollen ist sonach das Wollen der Erreichung einer Absicht. Nun erhebt sich die kitzliche Frage: Gehört diese Absicht und die Entstehung derselben in der Psyche auch zu dem, was man Wollen und was man Wille nennt, oder gehört sie in ein anderes psychisches Gebiet?

Diese sehr erhebliche Frage ist, soviel wir wissen, noch nie mit Präcision gestellt, untersucht und beantwortet worden; vielmehr pflegt man in unkritischer Weise unter Wille alles das zu verstehen, was im Ich in ursächlicher Weise dahin zusammenwirkt, dass es schliesslich zu einem bestimmten Handeln kommt, also die Anregungen und Reizungen zu einem Thun, die sich daraus gestaltenden Motive, die Erwägungen und Überlegungen, was man thun wolle, die darauf gefasste Entschliessung, und die dann in Folge davon behufs der Effectuirung der beschlossenen Handlung in Bewegung tretende Activität; so dass am Ende alles, was im Ich in actueller Weise sich bewegt, unter dem Begriff des Willens untergebracht werden kann. Damit scheint uns jedoch offenbar Verschiedenes zusammengeworfen zu werden, und somit darin ein Verstoss gegen

den Satz der Identität zu liegen. Es trifft dieser Vorwurf schon Kant, wenn er [1] das Begehrungs-Vermögen definirt als das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Diese Vorstellungen werden nehmlich mit dem, was wir Absicht nennen, nahehin zusammen fallen. Nun ist es aber eben die Frage, ob das Begehrungs-Vermögen oder der Wille Vorstellungen haben kann. In noch auffallenderer Weise hat Spinoza beides zusammengeworfen, wenn er [2] sagt: man könne nichts wollen, wovon das wollende Vermögen nicht die Vorstellung habe; der Wille sey nur ein Modus des Denkens, nur eine Vorstellung, dieses oder jenes zu wollen. Freilich hat derselbe dann in seinen *Cogitata metaphysica* [3] erklärt, der Wille sey nichts anderes, als der Geist selbst. Daran schliesst sich die Meinung Hegel's, [4] dass Denken und Wille keine verschiedene Vermögen seyen, sondern der Wille nur eine besondere Weise des Denkens, denkende Intelligenz sey, wesshalb [5] den Thieren kein Wille zukomme; und sodann der Ausspruch Wirths: [6] Der Wille sey im Allgemeinen das Concretwerden der Intelligenz und ihr Resultat; wogegen Ulrci nur eine unlösbare Verbindung zwischen Verstand und Willen statuirt, [7] dem Willen aber doch die drei Acte zuschreibt: den Act des Bewusstseyns der psychischen Strebungen, den Act des Erwägens und Überlegens, ob denselben gefolgt werden wolle oder nicht, und den Act des diessfälligen Entschlusses. [8]

Bei diesen Aufstellungen fehlt es nun augenscheinlich an der nöthigen strengen Unterscheidung der Functionen des Denkens und des Wollens. Wir sind keineswegs gemeint, das einheitliche Ich in verschiedene von einander gewissermassen unabhängige Vermögen zu zerreissen, aber die verschiedenen Functionen, deren das Ich fähig ist und die es ausübt, müssen doch in ihrer Eigenthümlichkeit unterschieden werden, wenn keine Verwirrung entstehen soll. So gewiss das Fühlen kein Vorstellen ist, wenn beide auch in die nächste Beziehung zu einander treten können, so gewiss ist das Wollen kein Denken. Der Vogel fliegt nicht vermöge seines Denk-

[1] Bd. VIII. S. 112 in der Note.
[2] Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Ausgabe von Kirchmann. S. 76—77.
[3] Ausgabe von Gfrörer. S. 78—80.
[4] Werke Bd. VIII. S. 33. 55.
[5] Ibid. S. 35.
[6] System der speculativen Ethik. Bd. I. S. 57.
[7] Leib und Seele. S. 611. Naturrecht. S. 27—28. 34.
[8] Leib und Seele. S. 596. Naturrecht. S. 25.

ens, dessen er ja gar nicht fähig ist, sondern vermöge seines Fliegen-Wollens.

Es trifft, bis es zum wirklichen Wollen, zum Handeln-Wollen kommt, freilich oft Verschiedenes zusammen, und die Vorgänge im Innern machen bis dahin oft verschiedene Stufen der Entwicklung durch; es concurriren da Triebe, Reize, Neigungen, Affecte, verständige Überlegungen, Calculationen, sittliche Motive u. s. w. Es wäre aber sehr ungerechtfertigt, alles das, weil es bei'm Zustandekommen des Wollens mitwirkende Elemente sind, für Elemente des Willens selbst auszugeben; sie liefern vielmehr alle nur Stoff zu der den Willen in Bewegung setzenden Motivirung. Auch Triebe und Reize sind noch nicht, wie häufig angenommen wird, elementare Bestandtheile des Wollens, sie regen nur an zum wirklichen Wollen, sie können eine Begierde erregen, aber die Begierde selbst ist, wie wir gesehen haben, noch kein Wollen. Auch Neigungen und Affecte sind noch kein Wollen, sondern nur innere Reize dazu. Kommt es sodann zu einem Besinnen und Überlegen, zu was man sich entschliessen wolle, so ist das offenbar eine Thätigkeit des Verstandes, eine Rathschlagung darüber, was man wollen und thun wolle, ein Nachdenken über das etwa Zu-Wollende, also selbst noch kein Wollen, und es ist die augenscheinlichste Verwechslung, wenn man dieses überlegende Denken als einen Act des Willens selbst auffasst, es mit dem wirklichen Wollen identificirt. Ist aber diese Überlegung noch kein Act des Willens, so ist es auch das Resultat dieser Überlegung, der gefasst werdende Entschluss nicht, auch wenn dabei Neigung oder Affect den Ausschlag gegeben haben sollten. Der Entschluss ist nur der Act der Geburt des Wollens, das Wollen ist nur seine Folge; es wird damit dem Wollen sein Ziel gesteckt, ihm seine Richtung gegeben, es ist die Absicht des Wollens constituirt.

Das Wollen selbst, das nun zur Existenz kommt, ist so die Tendenz zu einem Thun oder Handeln oder auch nur zu einem — oft auch negativen — thatsächlichen Verhalten, eine Tendenz, bei der es jedoch nicht nothwendig ist, dass sie sofort in wirkliche Activität trit, die aber darauf gerichtet ist, den Entschluss in Vollzug zu setzen und ihn nach Umständen auch wirklich in Vollzug setzt. Das Wollen befolgt so blos die ihm von dem Entschluss gegebene *ordre;* mit den Motiven dieses Entschlusses selbst hat es nichts zu schaffen; sein Motiv ist nur die Befolgung jenes Befehls, wobei es, was die Art der Ausführung und die Wahl der Mittel

hiezu betrifft, von dem Verstande adminiculirt werden kann. Alles das verhält sich natürlich ebenso, wenn der Entschluss ein momentan gefasster ohne vorangegangene Deliberation ist. Auch bier ist der Entschluss nicht ein Act des Willens selbst, häufig der Act eines Affects, und nur die Ausführung des Entschlusses ist eine Sache des Willens. Was hiernach Ulrici als drei gradatim sich folgende Acte des Willens hinstellt, das sind in Wahrheit keine solche, sondern blose dem jeweiligen Zustandekommen des concreten Wollens vorangehende Factoren desselben.

Dass dem so ist, dass das Wollen von dem Vorstellen, Fühlen und Denken bestimmt wird, also nicht mit diesen psychischen Lebens-Fuctionen zusammenfällt, das ist denn auch vielfach anerkannt worden. Schon Spinoza, wiewohl er, wie wir vorhin angeführt haben, Willen und Intellect für Eins und dasselbe erklärt, hat dieses angedeutet, indem er dazu die Erläuterung giebt, dass es in der Seele kein Wollen gebe, das nicht in einer Vorstellung enthalten sey, u. dass der Wille sich nicht weiter erstrecke, als die Vorstellung.[1] Näher ist Leibnitz der Sache gekommen, wenn er sagt: Das Wollen könne nicht wieder Gegenstand des Wollens seyn, sondern es sey eine Folge von Neigungen, Affecten, Motiven und eines entscheidenden Urtheils des Verstandes. Wenn der Wille über diese Motive urtheilen sollte, so müsste er noch einen andern Verstand haben.[2] J. G. Fichte sodann[3] äussert sich dahin: Der Wille in der Erscheinung sey nie bestimmend, sondern immer bestimmt, die Bestimmung sey schon geschehen, wenn der Wille erscheine, wäre sie nicht geschehen, so erschiene er nicht als Wille, sondern als Neigung. Und ähnlich J. H. Fichte:[4] Wille sey nur das schon von der Intelligenz beherrschte Realwerden des Gedachten. Das Denken bestimme sich sofort zum Wollen nicht umgekehrt; und ferner:[5] Das den Willen Anregende müsse zuvörderst in bewusste Vorstellung eingetreten seyn. Diess Vorgestellte sey der Ausgangs-Punkt und das erste Erregende des Willens-Actes, durch Gefühl vermittelt. Erkennen, Fühlen und Wollen seyen innerlich unabtrennbar. Sodann Schopenhauer:[6] Ein Willens-Act werde

[1] Ethica. P. II. Prop. 49. Ausgabe von Gfrörer. S. 335—37.

[2] Theodicee. Th. I. §. 51. Th. III. §. 311. Anhang zur Theodicee. »Anmerkungen über das Buch von dem Ursprung des Bösen« §. 12. i. f.

[3] Sämmtliche Werke. Bd. VIII. S. 413.

[4] Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. ed. 2. S. 766—67.

[5] Psychologie. Th. II. S. 133.

[6] Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. ed. 2. S. 128.

durch das Motiv, das in einer Vorstellung bestehe, hervorgerufen. Und von Hartmann:[1] Eine Vorstellung sey das Motiv und der Erregungs-Grund des Willens. Der Wille sey nichts anderes, als das Vermögen, zu wollen, zu jeder andern Thätigkeit sey er unfähig, sein Wesen sey nur das Wollen-Können. Ebenso Liebmann,[2] der dann auch sagt:[3] Wille sey die Function des Ich, durch welche es sich zum Handeln bestimme; und Helfferich:[4] Der Willens-Entschluss sey nichts anderes, als das Product verschiedener sich kreuzender oder zusemmenwirkender Vorstellungen; ferner Wirth:[5] Die Freiheit sey die Folgsamkeit des Willens gegen die Einsicht. Endlich erkennt auch Ulrici,[6] nicht ganz im Einklange mit dem von ihm vorhin Angeführten, an, dass das Wollen von dem Vorstellen abhängig sey.

Mit dieser einfachen Erklärung des Wollens haben nun von selbst auch die Hypostasirungen, denen man so häufig bei der Erörterung des Begriffs des Willens begegnet, ihre Abfertigung gefunden. Dahin gehört schon die Lehre Kants[7] von einem gesetzgebenden Willen und dessen Identificirung des Willens mit der practischen Vernunft überhaupt; sodann die Aufstellung von J. H. Fichte,[8] dass unser Wollen ein Mit-Wollen des (göttlichen) Urgegewollten sey, das in den ethischen Ideen niedergelegt sey, u. die schon erwähnten Phantasien von Schopenhauer u. Hartmann

II. Die Freiheits-Frage.

Eine wesentliche Frage bei der Sittenlehre, eine Frage, welche je nach der Affassung der letztern für diese präjudiciell ist, ist die Frage, ob der Mensch in seinem gewollten Thun und Lassen frei ist, oder nicht. Diese Frage ist daher zu erörtern und zu erledigen, bevor wir zur Erörterung der Sittenlehre selbst schreiten. Es ist

[1] Philosophie des Unbewussten. ed. 2. S. 213. 317. Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten. S. 36.
[2] Über den individuellen Beweis der Freiheit des Willens. S. 11.
[3] Ibid. S. 14.
[4] Die Metaphysik. S. 235.
[5] System der speculativen Ethik. Bd. I. S. 59.
[6] Naturrecht. S. 90. Leib u. Seele. S. 599.
[7] Sämmtliche Werke. Ausgabe von Rosenkranz Bd. VIII. S. 36. 55. 59—60. Bd. X. S. 12.
[8] Psychologie. Th. II. S. 31.

eine Frage, welche, wie bekannt, die verschiedensten Beantwortungen gefunden hat, und worüber gleichwohl, wie uns dünkt, die Acten noch nichts weniger als geschlossen sind. Soll diese wichtige Frage gründlich erörtert werden, so ist es nothwendig, auf die diessfälligen verschiedenen Aufstellungen der Philosophen etwas näher einzugehen.

Verschiedene Begriffs-Bestimmungen der menschlichen Freiheit.

Bei einer Erörterung des Freiheits-Frage muss es natürlich als die erste Aufgabe erscheinen, den Begriff der menschlichen Freiheit festzustellen. Hiebei haben sich jedoch sogleich bedeutende Schwierigkeiten und Differenzen ergeben.

Kant definirt die Freiheit »im kosmologischen Verstande« als das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, so dass also ihre Causalität nicht nach dem Natur-Gesetze wieder unter einer andern Ursache stehe, welche sie der Zeit nach bestimmte.[1] Von dieser kasmologischen Freiheit, welche ihm eine transscendentale Idee ist, unterscheidet er aber die Freiheit »im practischen Verstande«, welche ihm die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit,[2] oder überhaupt von fremden sie bestimmenden Ursachen[3] ist, welchen Begriff der Freiheit er als den negativen bezeichnet. Den ersten, den kosmologischen Begriff fasst dann Kannt, als den positiven Begriff, auch dahin, dass Freiheit das Vermögen der reinen Vernunft sey, für sich selbst practisch zu seyn;[4] und dieses Vermögen, für sich practisch zu seyn, bestimmt er näher als die Autonomie des Willens oder der Vernunft, die darin bestehe, sich selbst Gesetze, nehmlich sittliche Gesetze, zu geben, und von keinen andern, als diesen selbstgegebenen Gesetzen abhängig zu seyn.[5]

J. G. Fichte bestimmt den Begriff der Freiheit übereinstimmend mit Kant dahin, dass sie Erstes, schlechthin Anfangendes sey, indem er beifügt: diess sey sie immer, wenn nur das Natur-Gesetz nicht wirke. Also Freiheit sey Sichlosreissen von der blosen Natur-

[1] Sämmtliche Werke. Ausgabe von Rosenkranz. Bd. II. S. 419. 434.
[2] a. a. O. und Bd. VIII. S. 86. Bd. IX. S. 12. 28.
[3] Bd. VIII. S. 78.
[4] Bd. IX. S. 12.
[5] s. z. B. Bd. VIII. S. 79. 145. 223.
[6] Sämmtliche Werke. Bd. VII. S. 592.

Verkettung und Nothwendigkeit.[6] Ferner sagt derselbe: Das Ich sey nur frey, indem es handle; sowie es auf diese Handlung reflectire, höre diese auf, frei zu seyn, und werde Product. Das Ich sey frei, indem, und dadurch, dass es sich frei setze, sich befreie, und es setze sich frei oder befreie sich, indem es frei sey. Ich sey derjenige, zu dem ich mich mit Freiheit mache. Bestimmung und Seyn seyen Eins; eben indem das Ich sich zum Handeln bestimme, handle es in diesem Bestimmen, und indem es handle, bestimme es sich. Das Ich könne sich nicht durch Reflexion frei setzen.[1] — Dazu mögen noch folgende weitere Aussprüche Fichte's angeführt werden: Freiheit heisse, dass keine Natur über dem Willen, er ihr einzig möglicher Schöpfer sey. Der Wille, als absolut schöpferisches Princip, erzeuge rein aus sich selbst eine besondere Welt und eine eigene Sphäre des Seyns. Frei, absolut schöpferisch, sey nur der, dessen Handeln solche Begriffe zu Grund liegen, die nicht aus der Sphäre des gegebenen Seyns stammen.[2] Unter der Freiheit, zu wollen oder auch nicht, sey zu verstehen, dass es von der absoluten Selbstbestimmung des Ich innerhalb seines schon gegebenen Seyns abhänge, sich zum Grundseyn zu bestimmen. Diess sey Wollen.[3] Es ist übrigens dabei noch anzuführen, dass Fichte ausdrücklich ausspricht, die Freiheit könne nicht als eine Selbstbestimmung gedacht werden, indem ja dann das Freie wäre, ehe es bestimmt sey. Ein Ding könne aber nicht vor seiner Natur, d. i. vor seinen Bestimmungen seyn.[4]

Schelling sagt von der Freiheit, sie sey weder eine gänzliche Zufälligkeit der Handlungen, noch auch seyen diese durch empirische Nothwendigkeit determinirt; vielmehr bestehe sie in einer höhern aus dem Wesen des Handelnden selbst quellenden Nothwendigkeit. Die freie Handlung folge nnmittelbar aus dem ausser allem Causal-Zusammenhang, wie ausser und über aller Zeit stehenden intelligibeln Wesen des Menschen, das aber nicht aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimme, sondern dem seine eigene Natur Bestimmung sey. Dieses intelligible Wesen könne daher, so gewiss es schlechthin frei und absolut handle, nur seiner eigenen innern Natur gemäss handeln, oder die Handlung könne aus seinem Innern nur nach dem Gesetze der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein

[1] Bd. I. S. 371. Bd. IV. S. 222.
[2] Werke. Bd. IV. S. 384—86.
[3] Nachgelassene Werke. Bd. III. S. 20.
[4] Werke. Bd. IV. S. 36.

auch die absolute Freiheit sey; denn frei sey, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäss handle und von nichts anderem weder in noch ausser ihm bestimmt werde, wobei dann also die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, u. demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolge.[1] Diese Auffassung Schellings hängt unmittelbar mit seinem Ptädeterminismus zusammen, von dem jedoch erst später die Rede seyn wird. Bemerkt sey noch, dass Schelling die Freiheit auch das Vermögen des Guten und des Bösen nennt.[2]

Die Aussprüche Hegels über den Begriff der Freiheit lassen sich dahin zusammenfassen, dass sie in der Unbestimmtheit des Willens, darin, dass er keine Natur-Bestimmtheit in sich habe, bestehe,[3] dass er nur sich selbst zum Gegenstande und Innhalte habe, sich nur auf sich selbst beziehe,[4] dass demnach die Freiheit das Vermögen sey, sich, und zwar denkend, selbst zu bestimmen[5] Eigenthümlich ist bei Hegel noch, dass er, wie ihm auch das Ich etwas allgemeines ist, so auch den Willen für einen allgemeinen Willen, und die Freiheit des Willens für die Freiheit im Allgemeinen erklärt.[6] Anführen wollen wir auch noch, dass nach Hegel der moralische Standpunkt die für sich seyende Freiheit seyn soll.[7]

Michelet sagte zuerst: Das Absolute sey allein frei, und das Individuum nur, insoferne es nach eigener Wahl den Innhalt des Wahren, Guten und Schönen als den seinigen ergreife — die Freiheit der Kinder Gottes.[8] Diess führte er später näher dahin aus: Der Wille, wenn er in der alleinigen Causalität Gottes wurzle, sey durch ein Anderes gesetzt, also unfrei. Um die menschliche Freiheit, welche er eine heilige Flamme nennt, zu retten, bleibe kein anderer Ausweg, als ihr Princip zu einem der Seele immanenten zu machen, d. h. die Causalität des Absoluten oder die absolute Causalität als das eigene Wesen des Menschen zu behaupten. Die wahre Freiheit der Kinder Gottes, wie es in der Schrift heisse, bestehe darin, dieses Allgemeine, was in uns als unser eigenes Wesen lebe, zur Darstellung zu bringen. Diese innere Nothwendigkeit der Sache voll-

[1] Sämmtliche Werke. Bd. VII. S. 383–84.
[2] Ibid. S. 352.
[3] Werke. Bd. XVIII. S. 5. §. 7. S. 24. §. 18.
[4] Ibid. S. 6. §. 12. S. 15. §. 6. S. 20—21. §. 12.
[5] Bd. VI. S. 116.
[6] Bd. VIII. S. 42—43. Bd. XVIII. S. 6. §. 10. S. 21. §. 14. S. 24. §. 18.
[7] Bd. VIII. S. 145. §. 106.
[8] Über die Persönlichkeit des Absoluten. S. 214—15.

führe sich aus sich selbst, und die Willkühr des Menschen bringe sie nur in seinem Handeln zur Erscheinung.[1] Seine jüngste Aussprüche über die Freiheit gehen dahin: Den bei sich selbst seyenden, nur sich auf sich beziehenden Geist nennen wir die Freiheit. Sie sey das im Andern Beisich- u. Fürsichselbst-Seyn. Die Freiheit sey also das Wesen des Geistes. — Indem die Freiheit darin bestehe, in dem Gegenstande keinen Gegenstoss zu finden, sondern ihn zu idealisiren und aufzuheben, die eigene Thätigkeit in ihm anzuerkennen, so bestimme sich die Freiheit als das Verhältniss der Identität und Coincidenz von Subject und Object. — Da Freiheit nichts anderes heisse, als mit nichts fremdem zu thun haben, alles dieses von sich abstreifen zu können, so sey die Grund-Bedingung der Freiheit diese Unabhängigkeit von jedem Gegebenen. Freiheit heisse zuvörderst, sich von jeder Bestimmtheit in die schrankenlose Unendlichkeit seines reinen Ich, d. h. in die innhaltslose Allgemeinheit zurückziehen zu können. Diess Vermögen sey das Denken.[2]

Spinoza sagte in seiner frühern Zeit: Die wahre Freiheit sey nichts anderes, als die erste Ursache, die von nichts anderem gedrängt oder gezwungen werde.[3] Später gab er folgende Definition: Dasjenige Wesen werde frei genannt, welches allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur existire und von sich allein zum Handeln determinirt werde. Nothwendig aber oder gezwungen sey dasjenige Wesen, welches von einem Andern auf eine bestimmte Weise zum Existiren und zum Handeln bestimmt werde. So existire Gott, wenn gleich nothwendig, doch frei, weil er allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur existire.[4]

Schopenhauer sagt: Der Begriff der Freiheit sey eigentlich ein negativer, indem sein Innhalt blos die Verneinung der causalen Nothwendigkeit sey;[5] wir denken darunter nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden. Die physische Freiheit bestehe in der Abwesenheit materieller Hindernisse, darin, dass man thun könne, was man wolle. Bei der moralischen Freiheit aber frage es sich, ob ich auch wollen könne, was ich wolle. Würde diese Frage bejaht, so entstünde jedoch die weitere Frage, ob ich auch wollen könne, was ich wollen wolle, und so fort in's Unendliche, so dass die Frage am Ende auf die ganz einfache zurückgeführt würde, ob ich überhaupt

[1] Zeitschrift »der Gedanke.« Bd. V. S. 247. 249.
[2] Naturrecht. Bd. 1. S. 61. 89—91.
[3] Kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Ausgabe von v. Kirchmaun. S. 27.
[4] Opera philosophica omnia. ed. Gfrœrer. S. 287. def. VII. S. 644.
[5] Die Welt als Wille und Vorstellung. ed. 3. S. 338.

wollen könne. Hiebei komme man aber wieder auf den allgemeinen negativen Begriff der Abwesenheit aller Nothwendigkeit. Da nun nothwendig sey, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folge, so müsste das Freie das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige seyn, mithin als das absolut Zufällige definirt werden. Ein freier Wille wäre also ein solcher, der nicht durch Gründe, mithin durch gar nichts bestimmt würde, dessen einzelne Acte also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgiengen. Bei diesem Begriffe, dem *liberum arbitrium indifferentiæ,* gehe aber das deutliche Denken aus, und doch sey dieser Begriff der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von dem, was Willens-Freiheit genannt werde. [1] Zu behaupten, dass einem gegeben Menschen in einer gegebenen Lage zwei verschiedene Handlungen möglich seyen, sey vollkommen absurd. [2]

J. H. Fichte spricht sich über den Begriff der Freiheit folgendermassen aus: Freiheit in ihrer höchsten Bedeutung können wir nur demjenigen beilegen, welches alles, was es sey, nur durch sich selbst sey. [3] Die Freiheit des Geistes sey die unmittelbare Selbstbestimmung aus seiner innern ewigen Anlage, das Handeln aus den Gesetzen seiner Natur, aus der mit seinem Wesen zusammenfallenden innern Nothwendigkeit, mit absolutem Unvermögen, anders zu seyn und zu handeln, worin aber der Mensch eben den wahren Vollgenuss seiner Freiheit empfinde. [4] Es könne kein frei Gewolltes geben, das nicht in irgend einem Grade das innere Wesen des Wollenden ausdrückte. Frei seyn heisse, sich erkennend, fühlend und wollend seiner innern individuellen Natur nach selbst bestimmen. [5]

Ulrici's Ansicht geht dahin, dass die Freiheit nichts Objectives, sondern nur das Bewusstseyn sey, sich auch anders entschliessen, anders handeln zu können. [6] Der menschliche Wille als die Kraft bewusster Selbstbethätigung, Selbstbehauptung und Selbstbestimmung sey nur die höchste Stufe jener Spontaneität, welche allen lebenden Wesen zukomme. Diese erhebe sich im Bewusstseyn ihrer selbst zum Bewusstseyn der Freiheit. Wir messen uns in unserm Bewusstseyn Freiheit des Wollens bei. Die auf unsern Willen wirkenden Impulse stellen sich unserm Bewusstsein nicht als zwingende

[1] Die beiden Grund-Probleme der Ethik. ed. 2. S. 3. 6—9. 46.
[2] Über die vierfache Wurzel etc. ed. 2. S. 47.
[3] Ontologie. S. 351.
[4] Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie. ed. 2. S. 242.
[5] System der Ethik. Bd. II. Abth. I. S. 78. 79. 85.
[6] Zeitschrift von Fichte. Bd. 28. S. 106.

Ursachen dar, sondern werden von der Seele erst zu Motiven gemacht. So sey für unser Bewusstseyn unser Wollen und Handeln frei.[1]

Zeller fasst die Freiheit und den Willen lediglich als Selbstbestimmung auf. Ein unfreier Wille wäre ein Sichselbst-Bestimmendes, welches in derselben Beziehung, in der es sich selbst bestimme, nicht durch sich bestimmt würde. Sich selbst bestimmen aber heisse, in dem Selbst, im Ich, in der Persönlichkeit als solcher den Grund der bestimmten besondern Thätigkeit haben. Selbstbestimmung sey nur, wo Persönlichkeit sey, sie sey das Hervorgehen der einzelnen That aus ihr als dem Grunde alles ihres Thuns, so dass die einzelne That durch ein Zurückgehen aus der einzelnen Bestimmtheit des Bewusstseyns in sein allgemeines Wesen vermittelt sey, und die äussern Einwirkungen die Willens-Thätigkeit nur veranlassen, ihr verursachender Grund dagegen im Ich selbst liege.[2]

K. Ph. Fischer, der freilich Prädeterminist ist, statuirt Folgendes: Alle wirkliche Freiheit des wollenden Subjects sey ein Sichfrei-machen; und da der Wille nichts werden könne, was er nicht an sich sey, so sey diese wesentliche Freiheit die Voraussetzung seines subjectiv Freiwerdens und das Sich-befreien des wollenden Subjects sey nur ein Sich-zu-dem-Machen, wozu es geschaffen sey. Der Geist werde die Freiheit, welche er an sich sey, für sich, indem er die innere Einheit seiner Substanz zur Totalität einer Wirklichkeit vollende, welche die von ihm hervorgebrachte Wahrheit seiner ewigen Idee sey. Die creatürliche Freiheit des Menschen werde aber nur durch sein Einswerden mit dem schöpferischen Geiste wirklich, und indem er die Idee werde, zu welcher er geschaffen sey, kehre er in die Einheit mit Gott zurück.[3]

Chalybäus sagt: Bei dem Beginne des Lebens sey der Mensch durch seine Natur determinirt. In einem negativen Gegensatze zur Natur finde sich das Freiheits-Princip erst dann, wenn es, auf sich beharrend, seinen Zusammenhang mit der Natur aufheben wolle, weil sein Egoismus darin eine Heteronomie erblicke. Ganz sich selbst überlassen würde im Menschen ein fortwährendes Spiel natürlicher Kräfte, Actionen und Reactionen vorgehen. Die formale Freiheit bestehe nun darin, dieses Spiel unterbrechen zu können, und zwar mittelst höherer Begriffe und Ideen. Die positive Freiheit er-

[1] Naturrecht. S. 35—37. Leib und Seele. S. 600. 602. 603.
[2] Theolog. Jahrbücher. Bd. V. S. 390. 401—4.
[3] Die Freiheit des menschlichen Willens. S. IX. 50—51.

lange aber das Subject erst auf dem Gipfel seiner Bildung, wo es in die wirkliche Welt schöpferisch eingreife.[1]

Flügel meint: frei sey der Mensch, wenn die Begierde sich nach den appercipirenden Vorstellungen richte, im Gegentheil sey er unfrei. Da in diesen Vorstellungen das Ich des Menschen selbst seinen Sitz habe, so herrsche oder unterliege der Mensch selbst in denselben. Es finde hier Selbstbestimmung Statt.[2]

Nach Liebmann ist die Freiheit im Allgemeinen das Vermögen eines Wesens, sich zu äussern, wie es sich zu äussern bestrebt ist. Im Begriffe der Willens-Freiheit, sagt er, liege ein Wille, welcher wollen möchte, und die Abwesenheit alles dessen, was ihn hindern könnte, zu wollen. Da aber ein Wille, welcher nicht wollte, überhaupt gar kein Wille wäre, so scheine es nur einen freien Willen geben zu können. Wenn von einer Freiheit des Willens die Rede sey, so könne das Hinderniss derselben kein äusseres, sondern nur ein inneres seyn. Die Frage nach der Willens-Freiheit laute so: ob derselbe Mensch unter den gleichen Umständen und unter Einwirkung desselben Motivs eben so gut dasselbe wollen könne oder nicht, oder ob er dabei gezwungen sey, unweigerlich gerade so zu wollen, wie er thatsächlich wolle. Ein Zwang des Willens würde darin bestehen, dass ich etwas wollen müsste, selbst wenn ich es nicht wollen wollte, so dass also eine Nothwendigkeit, zu der ich gar nichts hinzugethan, gegen meinen Willen mich beherrschte. Würde diese Nothwendigkeit mit meinem Willen mich beherrschen, so wäre der Zwang aufgehoben, während die Nothwendigkeit fortbestünde; und das wäre eben der Fall, wenn mein Wollen selbst wieder die Ursache davon wäre, dass ich gerade so wolle. Eine derartige Aufhebung des Zwanges wäre Freiheit. Wenn ich etwas nicht wolle, weil ich es nicht wollen wolle, so sey ich frei: Ein Mensch würde in Beziehung auf ein gewisses Motiv frei seyn, wenn er zu bewirken vermöchte, dass jedesmal, wenn dieses Motiv auf ihn einwirke, von den denkbaren Entschlüssen gerade ein bestimmter Statt finde; denn dann hätte er so gewollt, weil er so wollen gewollt habe. Eine solche Regel für das Wollen und Handeln nenne man eine Maxime. Frei sey hiernach ein Mensch nur, wenn er durchweg nach Maximen handle. Dabei entstehe dann aber freilich die neue Frage, ob der Mensch bei der Wahl der Maximen frei gewesen sey, welche Frage Liebmann dahingestellt seyn lässt

[1] System der speculativen Ethik. Bd. I. S. 326. 335—36.
[2] Zeitschrift für exacte Philosophie. Bd. X. S. 152.

und nur bemerkt, es dürfe bei dieser Wahl nichts anderes entscheiden, als die genaue und uninteressirte Überlegung meiner eigenen Vernunft, welche dasjenige auffinde, was sie als schlechthin wollenswerth d. i. an sich werthvoll anerkennen müsse. Das sey aber nichts anderes, als das Gute. Der Weg zum Ziele der Freiheit sey demnach, durchaus nach Maximen, und zwar nach sittlich untadelhaften, zu handeln.[1]

In einem anonymen Aufsatze in der Fichte'schen Zeitschrift[2] wird — wohl in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Auffassung — der Begriff der Freiheit negativ dahin bestimmt, dass sie ein Handeln nach eigener Willens-Bestimmung sey, worin stets das Vermögen enthalten sey, unter verschiedenen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, ohne irgend einer Nöthigung unterworfen zu seyn.

Es mag hier noch beigefügt werden, dass nach vielen die Freiheit dem Menschen nicht ursprünglich zukommen, sondern von ihm erst zu erwerben seyn soll.

So haben wir bereits von K. Ph. Fischer angeführt, dass nach ihm die Freiheit ein Freiwerden, ein Sich-frei-Machen des Geistes seyn soll.

Hegel sagt: Der Mensch werde zur Freiheit erzogen. Es sey Grundsatz des Willens, dass seine Freiheit zu Stande komme.[3]

Drobisch: Die Freiheit sey kein ursprünglicher Besitz des Menschen, sondern müsse erst von ihm errungen werden; er erwerbe allmälig durch Übung die Fertigkeit, seiner Einsicht gemäss zu wollen und zu handeln.[4]

Wirth: Die Freiheit sey nicht von Natur da, sondern werde successiv und setze einen psychologischen Process voraus, der drei (von ihm näher bezeichnete) Stadien durchlaufe.[5]

Chalybäus, von dem wir bereits den Ausspruch angeführt haben, dass der Mensch bei dem Beginn des Lebens durch seine Natur determinirt sey, sagt weiter: Der Mensch habe in sich ein Mögen und Streben, unabhängig zu seyn. Freiheit sey der Zweck der Menschen; sie könne nicht gemacht wrrden, sondern nur sich selbst vollenden und als Selbstzweck sich nur durch sich selbst reali-

[1] Über den individuellen Beweis der Freiheit des Willens. S. 34—36. 40—41. 122—23. 127. 128—29. 139—40.
[2] Bd. 41. S. 226—27.
[3] Werke. Bd. XI. S. 238. Bd. XVIII. S. 27.
[4] Die moralische Statistik. S. 74. 92.
[5] System der speculativen Ethik. Bd. I. S. 60—61.

siren. Sie sey ein Process der Selbstbefreiung und könne nicht gegeben, sondern nur erworben werden. Die positive Freiheit erlange das Subject erst auf dem Gipfel seiner Bildung. [1]

Schaller: Die Freiheit sey ursprünglich nicht gegeben, eine gegebene, eine angeborene Freiheit wäre keine Freiheit; nur im innern Kampfe erringe sie der Mensch. [2]

Constantin Frantz: Es sey ungenau gesprochen, dass der Mensch frei sey, wahr sey nur, dass sich der Mensch zur Freiheit entwickeln solle; Freiheit existire nur als ein unendliches Streben, sich aus der Nothwendigkeit herauszuarbeiten. [3]

Ulrici spricht von einem Triebe nach Freiheit, einem Freiheits-Triebe, und sagt: Wenn die Seele auch die Freiheit nicht wirklich besässe, so stehe doch fest, dass sie von Natur nach ihr strebe und ihrer bedürfe. [4]

Die Willkühr.

Wir haben in unsern bisherigen Aufführungen der verschiedenen Auffassungen des Wesens der Freiheit im Allgemeinen drei Momente absichtlich nicht besonders hervorgehoben, indem wir uns darüber abgesonderte Darstellungen vorbehalten wollten; nehmlich einmal das Moment der Willkühr, dann die Stellung, welche der Freiheit gegenüber von der Nothwendigkeit angewiesen wird, und endlich die Bedeutung der Motive. Über die beiden ersten Punkte soll nun das Erforderliche sofort noch folgen, der Abschnitt über die Motive aber wird passender erst später seine Stelle finden.

Was zuerst die Willkühr betrifft, so wird darunter das Vermögen der Willens-Bestimmung ohne alle Gründe verstanden, also das Vermögen, zu gleicher Zeit oder unter ganz gleichen Umständen Entgegengesetztes zu wollen und zu Entgegengesetztem sich zu entschliessen. Es wird jedoch in neuerer Zeit fast allgemein anerkannt, dass eine solche ganz unmotivirte Willkühr keine wirkliche Freiheit wäre.

Schon Leibnitz hat sich dahin ausgesprochen, dass die Freiheit in keiner *indifferentia æquilibrii* bestehen könne. [5]

[1] System der specul. Ethik. Th. I. S. 64. 72. 76. 111. 120. 336.
[2] Leib und Seele. S. 47.
[3] Die Naturlehre des Staates. S. 20.
[4] Leib und Seele. S. 603—5.
[5] Theodicee. Th. I. §. 35. 44.

Das war auch die Ansicht von Kant. Denn wenn er sagt: Die Freiheit der Willkühr sey die Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; diess sey ihr negativer Begriff;[1] von der Willkühr gehen die Maximen aus; sie sey eine freie Willkühr; der blos auf das Gesetz gehende Wille könne nicht frei genannt werden, sondern nur die Willkühr;[2] so versteht er hier unter Willkühr etwas anderes, als was nach der vorhinigen Begriffs-Bestimmung darunter verstanden wird, nehmlich blos die Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben. Und wenn er sogleich darauf sagt: Die Freiheit der Willkühr könne nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln *(libertas indifferentiæ)* definirt werden, so ist dieses indifferente Wahl-Vermögen eben das, was wir Willhühr nennen. So sagt denn auch Kant an einem andern Orte,[3] die Freiheit bestehe nicht in der Zufälligkeit der Handlung, so dass sie gar nicht durch Gründe determinirt sey.

Schelling sagt bestimmt, Willkühr, d. h. das Vermögen, zu thun, was einem beliebe, sey keine Freiheit.[4]

Nach Hegel ist zwar die Zufälligkeit des Willens, die Willkühr, als die Fähigkeit, sich zu diesem oder jenem zu bestimmen, ein wesentliches Moment des freien Willens und, wenn auch nicht die Freiheit selbst, doch formelle Freiheit;[5] er erklärt aber doch, dass, wenn man sich unter Freiheit das vorstelle, dass man thun könne, was man wolle, diess einen gänzlicben Mangel an Bildung des Gedankens verrathe; der Innhalt der Willkühr sey ein gegebener, ein nicht durch die Natur des Willens, sondern durch Zufälligkeit bestimmter; in der Willkühr liege, dass der Mensch nicht frei sey, und sie sey ein Widerspruch,[6] die falsche Freiheit.[7]

Herbart sagt: Eine Entscheidung ohne Gründe hätte moralisch keinen Werth. Das Handeln sey gerade dann frei, wenn es durch einleuchtende Motive determinirt werde.[8]

Von Schopenhauer haben wir bereits angeführt, dass er es für eine Undenkbarkeit erklärt, wenn die Freiheit als absolute Zufälligkeit, als *liberum arbitrium indifferentiæ* gefasst werde.

[1] Werke. Bd. IX. S. 12.
[2] Ibid. S. 27—28.
[3] Bd. X. S. 57. Note.
[4] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 551.
[5] Werke. Bd. VI. S. 289. Bd. XVIII. S. 25.
[6] Bd. VI. S. 289. Bd. VIII. S. 49—50.
[7] Bd. XIII. S. 39.
[8] Werke. Bd. IX. S. 372—73.

Von Hartmann spricht sich, indem er Freiheit und Zufall für identische Begriffe erklärt, dahin aus: Der wollen und nicht wollen könnende Wille, der durch keinen Grund bestimmt, weder von aussen noch von innen beschränkt sey, diese absolute Freiheit sey das Dümmste, was man sich denken könne.[1]

Zeller führt aus: Freiheit sey dem Zufälligen entgegengesetzt; unter Zufälligkeit des Willens könne aber, wenn man damit Ernst machen wolle, nur das verstanden werden, dass seine Thätigkeit weder durch äussere Umstände, noch durch seine innere Beschaffenheit, überhaupt also durch nichts, ausser der jeweiligen Willens-Entscheidung selbst, bestimmt sey. Sich selbst bestimmen aber heisse, im Selbst, im Ich, in der Persönlichkeit als solcher den Grund der Thätigkeit haben.[2]

J. H. Fichte sagt: Freiheit, zufolge deren etwas eben so gut geschehen als nicht geschehen könne, sey nichts mehr als grundlose Willkühr, und dem Zufall völlig gleichzustellen. Da aber Zufall dem Denkgesetze der Ursächlichkeit widerspreche und auch mit der ganzen Welt-Erscheinung unverträglich sey, so könne es keine zufällige Handlungen geben. Es gebe an sich weder Zufall, noch grundlose Willkühr, wohl aber in jedem realen Wesen eine Innerlichkeit der Selbstbestimmung.[3]

Ulrici: Unsre Willens-Freiheit sey keine Willkühr.[4] Ein Act der Willkühr ohne alles Motiv wäre eine Wirkung ohne Ursache, die wir nicht zu denken vermögen und somit nicht annehmen können.[5]

Chalibäus: Die menschliche Freiheit sey niemals ganz schrankenlos, Willkühr sey nicht die wahrhafte Freiheit. Werde der Indeterminismus zum Total-Begriff der Freiheit ausgedehnt, so werde er dadurch unwahr. Indem derselbe das Ich innerlich als bestimmungslosen Ungrund setze, fehle ihm das allgemeine *vinculum substantiale*, welches er gleichwohl nicht entbehren könne.[6]

Drobisch: Es gebe keinen absolut freien Willen; die absolute Willkühr sey eine abstracte Fiction, keine Thatsache. Rein zufällig könne der Ausschlag des Willens unmöglich seyn, denn es gebe keinen reinen Zufall. Eben so wenig gebe es reine Willkühr als grundlose Selbstbestimmung des Willens.[7]

[1] Philosophie des Unbewussten. ed. 2. S. 700—701.
[2] Theologische Jahrbücher. Bd. V. S. 390. 394. 401.
[3] System der Ethik. Bd. II. Abth. I. S. 80. 84.
[4] Naturrecht. S. 56.
[5] Leib u. Seele. S. 537.
[6] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 58—59. 337—38.
[7] Die moralische Statistik. S. 64. 75.

Liebmann: Eine absolute oder transsсendentale Freiheit des Willens, ein *æquilibrium arbitrii* im transscendenten Sinne, sey etwas Undenkbares.[1]

Helfferich: Das *liberum arbitrium*, weitgefehlt eine wahrhafte Selbstbestimmung und Selbstbegründung zu seyn, hebe die actuelle Freiheit auf; der Wille würde dann, von dem Zufall wechselnder Stimmungen beherrscht, zweck- u. ziellos sich selbst abnützen.[2]

Es könnten noch mehrere Philosophen angeführt werden, welche dieselbe Ansicht über die Willkühr ausgesprochen haben, wir wollen jedoch hiemit unsre diessfällige Allegate schliessen. Das aber verdient noch angeführt zu werden, dass Kirchmann dieser Ansicht sich nicht anschliesst. Ein Motiv, sagt er, welches zwar den Willen bestimme, aber nicht mit Nothwendigkeit, sey ein Widerspruch. Nur ein völlig grundloses Wollen, ein Wollen ohne Beweggrund sey ein freies; so bald es durch einen Beweggrund bestimmt werde, sey es ein nothwendiges Wollen.[3]

Freiheit und Nothwendigkeit.

Wir gehen nun über zur Anführung der Ansichten über die Stellung der Freiheit zur Nothwendigkeit. Es ist dieses ein sehr erheblicher u. bemerkenswerther Punkt in der Freiheits-Frage.

Was hier zuerst wieder Kant anbelangt, so schwebt ihm nur der Gegensatz von Freiheit und Natur-Nothwendigkeit vor, und er sucht nachzuweisen, dass diese beide, bei denen natürlich von Identität nicht die Rede sein kann, nicht nur recht wohl neben einander bestehen können, sondern auch in jedem Menschen wirklich neben einander bestehen. Er legt dem Menschen auf der einen Seite einen nicht unter Zeit-Bedingungen stehenden sogenannten intelligibeln Charakter, und auf der andern Seite einen empirischen Charakter bei; dem erstern vindicirt er eine Causalität der Freiheit, während der letztere unter den nothwendigen Gesetzen der Natur stehe. Nach ihm können daher die Handlungen ihrer intelligibeln Causalität nach frei seyn, während sie als Erscheinungen unter Natur-Gesetzen stehen und also nicht frei seyen. Alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung, sagt Kant, seyen aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung

[1] Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. S. 124.
[2] Metaphysik. S. 192.
[3] Die Lehre vom Vorstellen. S. 69. Ästhetik auf realistischer Grundlage. Bd. I. S. 121—22.

der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten; in Ansehung dieses empirischen Charakters gebe es also keine Freiheit. Daneben sey jedoch jede Handlung, abgesehen von ihrer Erscheinung, die unmittelbare Wirkung des intelligibeln Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handle, ohne in der Kette der Natur-Ursachen durch äussere oder innere Gründe bestimmt zu seyn.[1]

Von Schelling haben wir schon oben angeführt, wie er Freiheit und Nothwendigkeit zu identificiren sucht, indem Freiheit nur darin bestehe, dass man seiner eigenen Natur gemäss handle, aus dem eigenen Innern aber die Handlung mit absoluter Nothwendigkeit quelle. Wir fügen dem hier noch Folgendes bei. Schelling erklärt geradezu, absolute Freiheit sey identisch mit absoluter Nothwendigkeit, wobei er auf das Handeln Gottes hinweist, in welchem kein Handeln denkbar sey, das nicht aus der innern Nothwendigkeit seiner Natur hervorgehe. Ein solcher Act, sagt er, sey der ursprüngliche des (menschlichen) Selbstbewusstseyns, absolut frei, weil er durch nichts ausser dem Ich bestimmt sey, absolut nothwendig, weil er aus der innern Nothwendigkeit der Natur des Ich hervorgehe.[2] Eine freie Ursache könne nur diejenige heissen, welche kraft der Nothwendigkeit ihres Wesens ohne alle andere Bestimmung nach dem Gesetze der Identität handle.[3] Die wahre Freiheit sey im Einklange mit einer heiligen Nothwendigkeit, ja sie sey absolute Nothwendigkeit. Denn von einer Handlung der absoluten Freiheit lasse sich kein weiterer Grund angeben; sie sey so, weil sie so sey, d. h. sie sey schlechthin und insoferne nothwendig.[4] Diese Aufstellungen Schellings finden indessen eine charakteristische Erläuterung darin, dass derselbe Gott als das in der Seele Thätige und Wirkende hinstellt. Er sagt nehmlich: Nur eine solche Handlung, die aus dem Wesen der Seele oder, was dasselbe sey, aus dem Göttlichen, soferne es das Wesen der Seele sey, mit absoluter Nothwendigkeit folge, sey eine absolut freie Handlung. In der Seele als solcher gebe es keine Freiheit, sondern nur das Göttliche

[1] Werke. Bd. II. S. 422—23. 431—33. 436—37.
[2] Werke. Abth. I. Bd. III. S. 395.
[3] Bd. VI. S. 538.
[4] Bd. VII. S. 391. 429.

sey wahrhaft frei, und das Wesen der Seele, soferne es göttlich sey. Für sich und dem eigenen Leben nach betrachtet falle der Mensch der Nothwendigkeit und dem Verhängniss in dem Masse anheim, in welchem er seine Freiheit von der göttlichen trenne. Der Mensch für sich selbst sey nicht frei, sondern nur das Handeln, das aus Gott stamme. Das Handeln unsrer Seele sey nicht unser Handeln, sondern ein Handeln der Substanz. Alles wahrhaft freie, d. h. göttliche Handeln sey von sich selbst in der Harmonie mit der Nothwendigkeit; denn das Handeln Gottes sey zugleich absolut frei und absolut nothwendig. Die Handlungen aller Menschen seyen, auf's Absolute bezogen, weder frei noch nothwendig, sondern Erscheinungen der absoluten Identität von Freiheit und Nothwendigkeit. Das Wesen der Seele im Wissen und Thun sey freie Nothwendigkeit und nothwendige Freiheit, die einzelnen Acte des Wollens aber seyen immer nothwendig bestimmt.[1] Auch in ihrem endlichen Produciren sey die Seele nur Werkzeug der ewigen Nothwendigkeit. In der Identität mit dem Unendlichen erhebe sie sich über die Nothwendigkeit, welche der Freiheit entgegen strebe, zu derjenigen, welche die absolute Freiheit selbst sey.[2] So könne das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden.[3]

Hegel spricht sich hier folgendermassen aus: Jedes philosophische System sei ein System der Freiheit und Nothwendigkeit zugleich, Freiheit und Nothwendigkeit seyen ideelle Factoren, also nicht in reeller Entgegensetzung. Eine getrennte Freiheit wäre eine formale Freiheit, so wie eine getrennte Nothwendigkeit eine formale Nothwendigkeit. Im Absoluten seyen Freiheit und Nothwendigkeit in Indifferenz.[4] Freiheit und Nothwendigkeit, als einander abstract gegenüber stehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Nothwendigkeit in sich hätte, und eine blose Nothwendigkeit ohne Freiheit seyen abstracte, und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit sey wesentlich concret, auf ewige Weise in sich bestimmt, und somit zugleich nothwendig. Wenn von Nothwendigkeit gesprochen werde, so pflege man darunter zunächst nur Determination von aussen zu verstehen. Diess sey jedoch eine blos äusserliche Nothwendigkeit, nicht die wahrhaft innere, denn diese sey die Freiheit.[5] Die äussere Noth-

[1] Bd. VI. S. 538. 539. 541. 542. 550. 553. 568–69.
[2] Ibid. S. 52–53.
[3] Bd. VII. S. 391.
[4] Werke. Bd. I. S. 264–65. 246–47.
[5] Bd. VI. S. 72–73.

wendigkeit gehe zurück in die absolute Nothwendigkeit, die ihre Wahrheit und an sich die Freiheit sey.[1] Die höhere Einsicht sey, dass der Geist in seiner Nothwendigkeit sey, nur in ihr seine Freiheit finde, wie seine Nothwendigkeit nur in seiner Freiheit ruhe.[2] Die Wahrheit der Nothwendigkeit sey die Freiheit. Der Process der Nothwendigheit sey nehmlich von der Art, dass durch denselben die starre Äusserlichkeit überwunden und ihr Inneres offenbart werde, wodurch es sich dann zeige, dass die an einander Gebundenen in der That einander nicht fremd, sondern nur Momente Eines Ganzen seyen, deren jedes in der Beziehung auf das andere bei sich selbst sey und mit sich selbst zusammengehe. Diess sey die Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit, und diese Freiheit sey nicht blos die Freiheit der abstracten Negation, sendern vielmehr concrete und positive Freiheit. So schliessen sich die Freiheit und die Nothwendigkeit keineswegs gegenseitig aus. Allerdings sey die Nothwendigkeit als solche noch nicht die Freiheit, aber die Freiheit habe die Nothwendigkeit zu ihrer Voraussetzung und enthalte dieselbe als aufgehoben in sich. Der sittliche Mensch sey sich des Innhalts seines Thuns als eines Nothwendigen, an und für sich Gültigen bewusst, und leide dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, dass diese vielmehr erst durch dieses Bewusstseyn zur wirklichen innhaltsvollen Freiheit werde, im Unterschiede von der Willkühr, als der noch innhaltslosen und blos möglichen Freiheit.[3] Die Freiheit sey keine Wahl-Freiheit. Das wäre eine empirische Freiheit, welche Eins sey mit der empirischen gemeinen Nothwendigkeit. Die absolute Freiheit sey über den Gegensatz eines *plus* oder *minus*, wie über jede Äusserlichkeit, erhaben und alles Zwangs unfähig.[4]

Man sieht, dass diese Hegel'sche mit der Freiheit identische Nothwendigkeit im Grunde nichts anderes ist, als die innerliche sittliche Selbstbestimmung des Ich.

In diesem Sinne haben sich denn auch noch viele andere ausgesprochen. So, wie wir oben gesehen haben, J. H. Fichte, wenn er die Freiheit als die aus den ewigen Gesetzen der eigenen Natur, der innern Nothwendigkeit des eigenen Wesens hervorgehende Selbstbestimmung, mit absolutem Unvermögen, anders zu seyn und zu handeln, definirt.

[1] Bd. XII. S. 28.
[2] Bd. XIII. S. 39.
[3] Bd. VI. S 310—11.
[4] Bd. I. S. 367—68.

So auch Drobisch, wenn er sagt: Durch einen sittlichen und festen Charakter werde der Mensch sittlich frei, nehmlich unabhängig von dem Zwange seiner Natur. Diese Freiheit sey aber keine Freiheit des Willens, sondern eine Gebundenheit desselben; sie bilde keinen Gegensatz zur Nothwendigkeit; vielmehr erwarten wir von einem streng sittlich festen Charakter, dass ihm sittliches Wollen und Handeln zur andern Natur und somit nothwendig geworden sey. [1]

Ferner Schellwien: Wenn die Freiheit gerade darin bestehe, Eins für sich, ein Wesen zu seyn und diese Wesenheit von innen heraus zu bethätigen, so erhelle, dass die Nothwendigkeit ihr unerlässliches Merkmal sey. Frei sey, was seine Nothwendigkeit in sich selbst habe. Die Nothwendigkeit stehe also nicht im Gegensatze zur Freiheit, sondern gehöre wesentlich dazu. [2]

Chalibäus: Der Begriff der Nothwendigkeit sey dem der Freiheit nicht contradictorisch entgegengesetzt, sondern eigentlich nur der Willkühr; beide seyen als Momente dem Begriffe der Freiheit unter- oder eingeordnet. [3]

Ebenso wird es in Hegel'schem Sinne zu fassen seyn, wenn Bergmann sagt: Unter Freiheit dürfe nicht mehr eine dem Causalitäts-Gesetze widersprechende Form des Geschehens, nicht mehr ein Gegensatz gegen Nothwendigkeit im Allgemeinen verstanden werden. Freiheit sey eine besondere Form der Causalität, und zwar eine höhere, welche nicht wie ein fremder Zwang über den Dingen liege, sondern welcher die eigene Form der Dinge selbst sey, darin sie ihr Wesen entwickeln und zur adäquaten Erscheinung bringen können. [4]

In demselben Sinne sagt auch Zeller: Freiheit und Nothwendigkeit seyen in einander. [5] Auf dem sittlichen Gebiete gelte unbedingt, dass alles in demselben Masse frei sey, in dem es nothwendig sey, dass Freiheit und Nothwendig, weit entfernt, einen Gegensatz zu bilden, vielmehr jede das Mass der andern, und beide gemeinschaftlich dem Zufälligen entgegengesetzt seyen, zu welchem in dieser Beziehung auch der Zwang zu rechnen sey. [6] Dazu kommt aber dann bei ihm noch eine besondere Erwägung, wenn er weiter

[1] Die moralische Statistik. S. 106.
[2] Kritik des Materialismus. S. 87—88.
[3] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 138.
[4] Ztschr. »Der Gedanke.« Bd. VI. S. 248—49.
[5] Theolog. Jahrbücher. Bd. V. S. 438. Bd. VI. S. 85.
[6] Ibid. Bd. V. S. 390.

sagt: Werde der Wille deterministisch der Natur-Nothwendigkeit unterworfen, so finde eine sittliche Welt-Ordnung keinen Raum; werde aber die Wahl-Freiheit zur absoluten erhoben unter Entfernung jeder Nothwendigkeit, so könne von einer Ordnung und Gesetzmässigkeit in dem Thun auch keine Rede seyn. Schon der Begriff einer moralischen Welt-Ordnung setze daher die Anerkennung voraus, dass im Wollen und Handeln Freiheit und Nothwendigkeit vereinigt seyen.[1]

Rümelin spricht sich dahin aus: Man habe erkannt, dass Freiheit und Nothwendigkeit schon logisch nicht richtig gestellte Gegensätze seyen, dass dem Nothwendigen nur das Zufällige gegenüberstehe, der Freiheit aber der Zwang oder die äusserliche Nothwendigkeit, während die innere Nothwendigkeit mit ihr verwandt, wo nicht identisch sey.[2]

An Schelling einerseits und an Drobisch andrerseits erinnert es dagegen, wenn Trendelenburg sagt: Es liege im Wesen des Menschen, dass seine Freiheit durch Gründe des Gedankens determinirt seyn wolle, es offenbare sich darin seine Selbstthätigkeit. Daher sey es keine Unfreiheit, sondern die Erfüllung des menschlichen Wesens, wenn der denkende Mensch durch die Idee, d. h. durch den bestimmenden göttlichen Gedanken im Grunde der Dinge bestimmt werde. Die sittliche Freiheit befestige sich der Art im Guten, dass sie nicht anders handeln könne und so mit der Nothwendigkeit geeinigt sey.[3]

Im Anschluss hieran wollen wir noch einen Ausspruch v. Oettingen's anführen: Das schwierige Problem der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit werde nie gelöst werden können, ohne dass der einzelne Mensch in seiner Bestimmung, Glied einer weise geordneten höhern Welt zu seyn, erfasst werde.[4]

Einen eben so seltsamen als unglücklichen Gedanken hat gegenüber von dem Determinismus Kym ausgesprochen: Wenn es auch richtig sey, dass jedes Wesen in seiner Thätigkeit durch seine Qualitäten bestimmt werde, so könnte es ja unter diesen eine solche geben, die dem Subject gestattete, sich dahin oder dorthin zu wenden. Dieses Anders-können, diese frei gegebene Wahl zwischen Entgegengesetztem sey dann selbst eine Qualität, eine Bestimmtheit des Subjects.[5]

[1] Ibid. Bd. VI. S. 191.
[2] Reden u. Aufsätze. S. 25.
[3] Naturrecht. S. 69—70.
[4] Die Moral-Statistik. Th. I. S. 26.
[5] Ztschr. von Fichte. Bd. 29. S. 249—50.

Frauenstädt unterscheidet Nothwendigkeit und Zwang. Der sittliche Entschluss, sagt er, sey zwar frei von Zwang, aber nicht von Nothwendigkeit; der Gerechte handle zwar nicht gezwungen, aber aus innerer Nöthigung.[1]

Kritische Bemerkungen über diese Begriffs-Bestimmungen der Freiheit.

Fragen wir uns nun, ob durch alle diese Definitionen und Erklärungen der Freiheit, durch alle diese Reflexionen über dieselbe ein greifbarer, klarer und durchsichtiger Begriff derselben gewonnen sey, so müssen wir dieses entschieden verneinen. Ja es ist nicht einmal möglich, aus diesen verschiedenen Anschauungen sich einen solchen Begriff herauszuläutern.

An dem Kant'schen und Fichte'schen schlechthinigen ersten ursachlosen Anfangen haben wir nichts als Worte, bei denen sich nichss Positives denken lässt. Aus Nichts kann nichts werden, und aus einem blosen Nichts heraus giebt es keinen Anfang, auch nicht einmal einen zufälligen. Es müsste sich daher über das Princip oder die Causalität dieses Anfangs näher und concis ausgesprochen werden, wenn man sich auch nur einen palpabeln Gedanken darüber sollte machen und ein Urtheil darüber bilden können. Es sagt ja auch Kant selbst, wie wir gesehen haben, die Freiheit bestehe nicht in der Zufälligkeit der Handlung, so dass sie gar nicht durch Gründe determinirt sey. Das gilt aber gerade von jenem ursachlosen Anfangen, welches die Freiheit seyn soll.

Was aber sodann die Kant'sche Begriffs-Bestimmung der kosmologischen Freiheit als des Vermögens der sittlichen Autonomie betrifft, so sollte das Ungenügende dieser Definition von selbst einleuchten. Einmal ist es schon zu enge, wenn die Freiheit als ein Vormögen der Gesetzgebung bezeichnet wird; denn bei den gewöhnlichen empirischen Entschliessungen über das tagtägliche Thun und Lassen, zumal wenn dabei die Sittlichkeit gar nicht in Frage kommt, kann selbstverständlich von einer Gesetzgebung entfernt nicht die Rede seyn. — Sodann ist es eine unbegründete und ungerechtfertigte Einschränkung, wenn die Freiheit ausschliesslich in das Gebiet des Sittlichen confinirt werden soll, und nur in einer sittlichen Gesetzgebung sich soll zeigen können, während die Frei-

[1] Das sittliche Leben. Ethische Studien. S. 225.

heits-Frage sich vielmehr auf alle Functionen des thätigen Lebens erstrecken muss. Es ist dieses, dass die Freiheits-Frage sich auf das sittliche Gebiet beschränke, dass Freiheit ein sittlicher Begriff sey, allerdings eine sehr gewöhnliche Auffassung, die aber keine Berechtigung für sich haben dürfte, zumal die Sittlichkeit — wenigstens diejenige im gewöhnlichen Sinne — ja selbst in Frage gestellt werden könnte. Jedenfalls würde sich aus jener Einschränkung die Consequenz ergeben, dass bei sittlich indifferenten Handlungen die Freiheits-Frage ganz wegfallen würde, d. h. dass alle diese Handlungen für unfrei erklärt werden müssten. — Endlich aber würde die Freiheit, wenn sie nur in einer autonomen sittlichen Gesetzgebung bestünde, für ein Privilegium der Philosophen, oder etwa auch noch der Theologen, erklärt; denn die gewöhnlichen Menschen befassen sich nicht mit solchen Gesetzgebungs-Arbeiten, und würden auch der grossen Mehrzahl nach dazu gar nicht befähigt seyn. Es pflegt von ihnen eben das von andern Gedachte und Aufgestellte ohne eigene Selbstthätigkeit hingenommen und ihm etwa auch nachgelebt zu werden, oder auch nicht. Es würde dabei für die menschliche Freiheit wenig Raum übrig bleiben, besonders bei der von Fichte postulirten weltschöpferischen Freiheit.

Der autonomen gesetzgeberischen Freiheit Kant's stellt sich die Begriffs-Bestimmung Spinoza's, Schellings und anderer gegenüber: Freiheit sey, dass man seiner eigenen innern Natur, den mit Nothwendigkeit sich geltend machenden Gesetzen seines eigenen Wesens, gemäss handle. Das wäre also eine Gesetzgebung, welche — wenn man nicht mit J. G. Fichte annehmen will, dass das Ich sich selbst setze und zum Handeln bestimme — das Ich nicht sich selbst gegeben hätte, sondern welche es als ein Gegebenes in sich vorfände. Nun sollte man meinen, dass ein einer solchen vorgefundenen Gesetzgebung — einem Natur-Gesetze — gemässes Handeln gerade als ein nicht freies prädicirt werden müsste, und dass vielmehr in einer Opposition gegen diese Gesetzgebung, in einem Zuwiderhandeln gegen dieselbe die Freiheit erblickt werden müsste. Wenn es wahr wäre, was Schelling sagt: Frei sey, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäss handle und von nichts anderem weder in, noch ausser ihm bestimmt werde, und dass dieses eine mit der Nothwendigkeit identische Freiheit sey; so müssten die Thiere vor allem für frei erklärt werden, denn sie folgen in ihrem Thun unverbrüchlich ihrer eigenen Natur. Fichte hat dieses eingesehen, indem er sagt: wenn der Mensch, getrieben durch irgend ein über

ihm waltendes ihm verborgenes Gesetz handle, so handle er gar nicht, sey nicht frei, sondern nur ein Glied in der Kette der Nothwendigkeit.[1]

Wenn Schelling und diejenigen, die sich diessfalls an ihn anschliessen, eingesehen haben, dass ein Handeln, das lediglich den Gesetzen der eigenen Natur des Handelnden folge, den Charakter der Nothwendigkeit an sich trage, so war es eine Unredlichkeit von ihnen, dasselbe zugleich ein freies zu nennen. Freiheit und Nothwendigkeit sind schlechthin sich ausschliessende contradictorische Gegensätze, die durch keine Paradoxie zu einer Identität verschmolzen werden können; und eine Freiheit, welcher das Prädicat der Nothwendigkeit beigelegt werden muss, ist eben keine Freiheit sondern ihr Gegentheil. Ein den Gesetzen seiner Natur schlechthin folgendes Handeln könnte nur dann als ein freies prädicirt werden, wenn der Handelnde, was, wie gesagt, Fichte statuirt, sich seine Natur mit Freiheit selbst geschaffen hätte und fortwährend schaffen würde. Dass dem bei der menschlichen Natur nicht so ist, das ergiebt sich aus unsern Ausführungen in dem ersten Theile, und das muss jedem sein eigenes Bewusstseyn sagen.

Es steckt indessen hinter jenem nothwendigen Befolgen der Gesetze seiner eigenen Natur und seines eigenen Wesens noch ein anderer Gedanke. Es wird nehmlich in der menschlichen Natur ein sinnlicher und ein nach und nach sich entwickelnder nicht sinnlicher Theil unterschieden, welch letztern man mit einem allgemeinen Namen den sittlichen zu nennen pflegt. Beide Theile gehören gleichmässig zur menschlichen Natur. Es liegt jedoch der besprochenen Ansicht von der Freiheit keineswegs die Meinung zu Grunde, dass die Freiheit in der gleichmässigen Befolgung der Gesetze dieser **beiden** Seiten der menschlichen Natur bestehe; vielmehr geht diese Ansicht stillschweigend von der Voraussetzung aus, dass die wahre Natur des Menschen **allein die sittliche** Seite dieser Natur sey, dass also die Freiheit in der Befolgung der Gesetze dieser sittlichen Natur bestehe. Es spricht sich dieses aus in den angeführten Begriffs-Bestimmungen von K. Ph. Fischer: Die Freiheit des Subjects sey ein Sich-zu-dem-Machen, wozu es geschaffen sey, und von Chalybäus: Die Freiheit wolle ihren Zusammenhang mit der Natur aufheben; ebenso darin, wenn Michelet, welcher die Freiheit ebenfalls für das Wesen des Geistes erklärt, das durch sie zur Darstellung gebracht werden müsse durch Ergreifung des Wahren,

[1]) Werke. Bd. IV. S. 383.

Guten und Schönen, diess näher dahin erläutert, sie sey die Unabhängigkeit von allem Fremden und Gegebenen. Man vermisst nun aber jede Begründung der Aufstellung, dass die Freiheit gerade in Befolgung der Gesetze der sittlichen, und nicht der sinnlichen Seite der menschlichen Natur bestehe. Diese Aufstellung ist daher eine willkührliche Einseitigkeit, ein keck hingeworfener subjectiver Gedanke, der aber eben seiner Willkührlichkeit wegen keinen philosophischen Werth hat. Es giebt sich hier eben die Tendenz zu erkennen, zwischen Sittlichkeit und Freiheit eine nothwendige Beziehung zu statuiren; und da mag sich einer freilich über das wohlklingende Wort freuen: Sittlichkeit ist Freiheit, oder: Freiheit ist Sittlichkeit. Aber mit solchen klingenden Worten wird die Sache selbst nicht abgemacht. Wir werden indessen später noch auf das Verhältniss der Freiheits-Frage zur Sittlichkeits-Frage zu sprechen kommen. Hier genügt es uns, constatirt zu haben, dass wir mit der Schelling'schen Aufstellung: Freiheit sey das Handeln nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, nichts weniger als einen befriedigenden und haltbaren Begriff der Freiheit gewonnen haben.

Nicht minder ungenügend ist es, wenn Michelet geltend macht, die Causalität des Absoluten müsse als das eigene Wesen des Menschen behauptet werden, und die Freiheit bestehe nur darin, jene allgemeine göttliche Causalität als unser eigenes Wesen zur Darstellung zu bringen. Wir können uns hier unter Hinweisung auf die betreffenden Ausführungen in unserm ersten Theil jeder sachlichen Kritik dieser Aufstellung enthalten. Das aber müssen wir bemerken, dass, wenn die Causalität des Absoluten unser eigenes Wesen ist, in diesem Wesen dann keine eigene Freiheit zu finden seyn kann, und dass es hiernach ganz unverständlich ist, wenn die Freiheit des Menschen darin bestehen soll, jene göttliche Causalität als sein eigenes Wesen zur Darstellung zu bringen. Jedenfalls erfahren wir dadurch nicht, was die Freiheit als solche ihrem Begriffe nach, und zumal im Gegensatze zu der Nothwendigkeit, sey.

Diesen künstlichen Begriffs-Bestimmungen gegenüber begnügt sich die gewöhnliche Reflexion bei der durch den angeführten Anonymus ausgesprochenen Erklärung, dass die Freiheit negativ die Unabhängigkeit von irgend einer Nöthigung, und positiv die Möglichkeit sey, nach eigener Willens-Bestimmung zu handeln und dabei unter verschiedenen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen. Dem tiefer Blickenden entgeht es jedoch nicht, dass hiemit die Sache nicht abgemacht und der Forderung einer festen Begriffs-Bestimmung

kein Genüge geschehen ist. Er findet, dass die Freiheits-Frage, wie dieses Schopenhauer richtig hervorgehoben hat, sich in zwei Fragen spaltet, die Frage, ob man thun könne, was man wolle, die Frage nach der äussern Freiheit, und in die Frage nach der innern Freiheit, d. i. nach der Freiheit der Willens-Bestimmungen selbst, worin allein die wirkliche philosophische Freiheits-Frage besteht, während die erste eine blos practische Lebens-Frage ist. Der Begriff jener innern Freiheit, mit welchem allein auch die bisher besprochenen Begriffs-Bestimmungen sich beschäftigt haben, ist durch die Formel jenes Anonymus, dass man nach eigener Willens-Bestimmung handeln und eine Wahl treffen könne, nichts weniger als festgestellt; denn die Frage ist ja hier gerade die, ob diesen Willens-Bestimmungen das Prädicat der Freiheit zukomme, ob sie selbst mit Freiheit gefasst werden. Dass diess die eigentliche Freiheits-Frage sey, das hat sich Schopenhauer und Liebmann aufgedrängt, welche diese Frage dahin formulirt haben: ob man auch wollen (d. i. mit Freiheit wollen) könne, was man wolle. Es hat sich jedoch beiden nicht verborgen, dass sich dieselbe Frage bei dem Wollen des Wollens wiederhole, und Schopenhauer hat ausdrücklich bemerkt, dass dieses in's Unendliche so fortgehe. Da dieses eine Unmöglichkeit ist, an welcher die Frage selbst scheitert, so hat er sich dadurch auf die Begriffs-Bestimmung zurückgeworfen gesehen, dass Freiheit nichts anderes, als ursachlose zufällige Willkühr, das *liberum arbitrium indifferentiæ,* sey, bei der alles deutliche Denken ausgehe. Auch Liebmann ist zu keinem Abschluss gekommen; er nennt zwar jenes Wollen des Wollens eine Regel oder Maxime, aber in Betreff der Wahl der Maximen, welche natürlich wieder auf einem Wollen beruhen müsste, wiederholt sich auch ihm die frühere Frage, was also von selbst zu einem *regressus in infinitum* führt.

Wir müssen nun der Ansicht, dass die Freiheit nicht in Willkühr, nicht in einem reinen *æquilibrium arbitrii,* bestehen könne, durchaus beistimmen. Eine Willens-Bestimmung, welche lediglich durch keine Gründe bestimmt wäre, hätte den Charakter der psychologischen Zufälligkeit, und eben damit, da nichts ohne Ursache geschehen kann, die Ursache der Willens-Bestimmung und des Handelns aber hier dem Ich nur nicht bewusst wäre, also ausserhalb desselben läge, den Charakter der Nothwendigkeit. Willkühr wäre Nothwendigkeit, also das Gegentheil der Freiheit.

So haben wir also — wenigstens bis jetzt — keinen brauchbaren und tauglichen, keinen in sich möglichen Begriff der Freiheit ge-

wonnen; und es scheint in der That, dass die Fixirung eines solchen überhaupt eine Unmöglichkeit sey, wie dieses auch wirklich vielfach anerkannt und ausgesprochen worden ist. So sagt vor allen schon Kant: Ihrer positiven Beschaffenheit nach als Noumen können wir die Freiheit gar nicht darstellen;[1] ihr Grund sey ein unerforschliches Geheimniss, und sie führe uns auch unvermeidlich auf heilige Geheimnisse. Was die Causalität der Freiheit betreffe, so können wir in theoretischer Absicht ohne Widerspruch nicht einmal daran denken, sie verstehen zu wollen.[2] Ihr Begriff sey keiner empirischen Darstellung und keiner Erklärung fähig; sie sey ein unerforschliches Vermögen.[3] Auch seyen wir nicht im Stande, deren Möglichkeit einzusehen oder zu begreifen.[4] Auch Schelling erklärt die Freiheit für unerklärbar, indem diess eben ihr Begriff sey, nur durch sich selbst bestimmt zu seyn.[5] Ebenso J. G. Fichte, welcher sagt: Ein Act der Freiheit sey schlechthin, weil er sey, ein absolut Erstes, das sich an nichts anderes anknüpfen und daraus erklären lasse. Einen Act der Freiheit begreifen zu wollen, sey absolut widersprechend; eben wenn man es begreifen könnte, wäre es nicht Freiheit.[6] Auch J. H. Fichte gesteht, dass wir unmittelbar und empirisch thatsächlich nicht wissen, was Freiheit sey, und dass ihr rechter Begriff erst noch zu finden sey.[7] Endlich giebt Schopenhauer *Malebranche* Recht, wenn dieser sagte, die Freiheit sey ein Mysterium.[8]

In Betreff der Aufstellungen, dass die Freiheit nicht von selbst da sey, sondern erst errungen und erworben werden müsse, dass sie ein Process der Selbstbefreiung sey, bemerken wir noch, dass dieselben einen Widerspruch in sich schliessen, da dieses Sich-freimachen-Wollen nicht ein nothwendiger Act seyn könnte, sondern schon ein Act der Freiheit seyn müsste. Es ist dabei der Unterschied zwischen der theoretischen Freiheits-Frage, welche einfach dahin lautet: Ist freies Wollen möglich? und der thatsächlichen Frage nach der empirischen Macht des Willens bei dem einzelnen Individuum, nicht untersschieden. Giebt es einen Act des Sich-

[1] Werke. Bd. IX. S. 28.
[2] Bd. X. S. 166. 173—74. Note.
[3] Bd. VIII. S. 95. 120. 163.
[4] Bd. VIII. S. 89—90. 94. 97. 106. 161. 196. Bd. X. S. 231.
[5] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 52.
[6] Werke. Bd. IV. S. 182.
[7] System der Ethik. Bd. II. S. 77—78.
[8] Die Welt als Wille etc. Bd. I. S. 478. Die beiden Grund-Probleme der Ethik. ed. 2. S. 98.

frei-machen-Wollens, so ist die theoretische Freiheits-Frage schon bejahend entschieden, und das, was erstrebt und errungen werden will, ist dann nur eine thatsächliche Kräftigung des empirischen Wollens in einer bestimmten Richtung. Für den Begriff der Freiheit ist aber vollends durch jene Aufstellungen auch wieder gar nichts gewonnen.

Die verschiedenen Ansichten über das Bestehen oder Nicht-Bestehen der menschlichen Willens-Freiheit.

Wenn nun nach dem Bisherigen kein fassbarer, sicherer und klarer Begriff der Freiheit sich aufstellen lässt, so steht es schon aus diesem Grunde sehr bedenklich um die Frage der menschlichen Freiheit. Denn was gewinnen wir mit der Behauptung der Freiheit, wenn man uns nicht sagen kann, was dieselbe sey und worin sie bestehe? Gleichwohl ist es nicht ohne Interesse, einen kleinen Überblick über die diessfälligen divergirenden Ansichten zu bekommen, und dabei zu sehen, wie diejenigen, welche jene Frage bejahen, diese ihre Bejahung doch meistens in einer abschwächenden Weise zu verclausuliren pflegen.

Beginnen wir mit Spinoza, so hat dieser in seinen Aussprächen geschwankt. Zuerst sagt er: Die Begierde sey nicht frei; wir seyen Knechte Gottes, und es sey unsre grösste Vollkommenheit, dieses nothwendig zu seyn; alles, war wir thun, müssen wir Gott zuschreiben, welcher die erste und einzige Ursache von allem sey, was wir verrichten und ausführen.[1] Sodann weiter: Nichts könne den Willen determiniren, als allein die Macht Gottes. Die Seele werde zwar von äussern Dingen determinirt, aber nicht gezwungen, sondern bleibe immer frei. Was aus der menschlichen Natur folge, das folge zwar mit Nothwendigkeit, hänge aber doch von der Macht und dem Belieben des menschlichen Geistes ab. Frei sey dasjenige Wesen, das allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur existire und zum Handeln bestimmt werde.[2] Darauf folgen jedoch sodann folgende weitere Aussprüche: Der Wille sey keine freie, sondern eine nothwendige Ursache; er werde immer von einer andern Ursache zur Thätigkeit bestimmt, und diese wieder von einer andern und so fort in's Unendliche, d. h. er werde von Gott determinirt.

[1] Kurzgefasste Abhandlung von Gott etc. ed. v. Kirchmann. S. 80. 82.
[2] Opera omnia ed. Gfroerer. S. 65. 76. 78—79. 118.

Wie alles Übrige, so bedürfe auch der Wille einer Ursache, von welcher er zum Seyn und zur Thätigkeit auf eine bestimmte Weise determinirt werde. Alle Dinge werden durch die Natur Gottes mit Nothwendigkeit zum Seyn und zur Thätigkeit determinirt. So sey im menschlichen Geiste kein absoluter oder freier Wille. Die Willens-Entschliessungen erfolgen mit derselben Nothwendigkeit, wie die Ideen der Dinge. Die menschliche Freiheit sey die eines geworfenen Steines und bestehe darin, dass die Menschen ihrer Begehrungen bewusst seyen, aber die Ursachen, durch welche sie bestimmt werden, nicht kennen.[1]

Auch bei Kant giebt sich in dieser Frage eine Unsicherheit kund. Er sagt zwar wohl: Die Vernunft oder der Wille eines vernünftigen Wesens müsse als frei angesehen werden; der Wille könne nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille seyn; Freiheit müsse daher als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt oder allen vernünftigen Wesen beigelegt werden; sie sey eine nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens bewusst zu seyn glaube.[2] Mit seiner speculativen Vernunft aber hat er es kaum bis zur Möglichkeit der Freiheit als einer Vernunft-Idee gebracht,[3] und gesteht sogar ausdrücklich, dass ihre objective Realität zweifelhaft sey.[4] Sie wird ihm aber dann freilich zu einem Postulat der practischen Vernunft, wovon später noch weiter die Rede seyn wird.

J. G. Fichte hat mit Entschiedenheit und Nachdruck, jedoch ohne auf das Nähere der Sache einzugehen, die Freiheit des Ich und des Willens behauptet,[5] daran aber die eigenthümliche Aufstellung geknüpft, dass zwar alle menschliche Handlungen von Ewigkeit her prädestinirt seyen, nicht aber die Zeit, in der sie geschehen, und nicht die Thäter, so dass also jedem die freie Wahl unter denselben bleibe.[6]

Von Schelling haben wir schon oben angeführt, dass er den Menschen und seine Seele an sich für unfrei erklärt, da das, was in ihm handle, nicht sein Handeln, sondern das Handeln der göttlichen Substanz sey. Es mögen hier noch folgende Aussprüche

[1] Ibid. S. 302—3. 334. 343. 644.
[2] Werke. Bd. VIII. S. 80—81. 94.
[3] Bd. II. S. 437. Bd. VIII. S. 606—7. 163.
[4] Bd. VIII. S. 90.
[5] Werke. Bd. I. S. 371. Bd. V. S. 513. Nachgelass. Werke Bd. III. S. 20—23.
[6] Bd. IV. S. 226—28.

desselben notirt werden: Wie in den Bewegungen unsers Leibes nicht wir handeln, sondern die Substanz, so sey nothwendig auch das Handeln unsrer Seele nicht unser Handeln, sondern ein Handeln der Substanz; sonst wäre zwischen beiden keine Harmonie möglich. Die Freiheit, welche sich das Idividuum zuschreibe, sey keine Freiheit, sondern blose Tendenz, absolut in sich selbst zu seyn, welche Tendenz an sich selbst nichtig sey, und welcher die Verwicklung mit der Nothwendigkeit als das unmittelbare Verhängniss folge.[1] Wie im Schauspiel nur Ein Geist, der Geist des Dichters, walten könne, wenn etwas Vernünftiges kerauskommen solle, so auch in der Geschichte. Frei sey das Handeln nur als innere Erscheinung; darum glauben wir innerlich immer frei zu seyn, obgleich unsre Freiheit, insoferne sie in die objective Welt übergehe, unter Natur-Gesetze trete.[2] Was allein als frei in allem Handeln erscheinen könne, sagt dann Schelling im Anschluss an Fichte weiter, das sey blos, dass das Individuum von dem, was vorher bestimmt und nothwendig sey, dieses Bestimmte gerade zu seiner That mache; übrigens aber, und was den Erfolg betreffe, sey es Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit.[3]

Hegel spricht wieder mit Bestimmtheit aus, dass der Mensch frei sey,[4] und rühmt es als ein Verdienst der neuern Zeit, dass in ihr die Freiheit des Geistes, von welcher die alte Philosophie nichts gewusst habe, zur Anerkennung gekommen sey.[5]

Zeller als Hegelianer spricht sich auch für die Freiheit aus: Als Geist sey der Mensch ein freies Wesen, das die Bestimmung habe, sich nicht durch Natur-Impulse bestimmen zu lassen.[6] Wir haben übrigens oben gesehen, dass nach ihm, wie nach Hegel, zwischen Freiheit und Nothwendigkeit kein wirklicher Unterschied ist. Derselbe sagt dann noch: Der Wille sey in jedem Augenblicke theils unbestimmt, theils bestimmt; er sey empirisch bestimmt der Wille dieses Individuums in diesem Lebens-Zustand, diesen Verhältnissen etc.; aber sein allgemeines Wesen greife in der Art über diese Bestimmtheiten über, dass er dieselben zwar nicht schlechthin aufzuheben, wohl aber zu modificiren im Stande sey. So seyen in

[1] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 550—51.
[2] Bd. III. S. 602—3.
[3] Bd. V. S. 291.
[4] Z. B. Werke. Bd. VIII. S. 183. Bd. XI. S. 224. Bd. XII. S. 3—5. Bd. XVIII. S. 27. §. 22.
[5] Bd. XI. S. 247. Bd. XIII. S. 63. Bd. XV. S. 550.
[6] Theolog. Jahrbücher. Bd. VI. S. 69.

jeder Handlung Willkühr und Nothwendigkeit verbunden, und die Handlungen seyen relativ nothwendig und relativ zufällig. Der Willens-Act sey keine von dem Gegebenen schlechthin unabhängige Thätigkeit, kein Selbstbestimmen aus der reinen Indifferenz heraus. Die Willens-Freiheit sey zwar an keinen bestimmten Innhalt schlehthin gebunden, aber irgend ein Innhalt müsse ihr gegeben seyn, unter welchem das Subject wählen, aber nicht schlechthin darüber hinausgehen, einen völlig neuen Innhalt setzen könne.[1] Es gebe verschiedene Stufen der sittlichen Unvollkommenheit. Auf welcher Stufe sich der Einzelne befinde, das hänge grossentheils von äusserlichen Einflüssen, Unterricht, Erziehung etc. ab. Und wie für den Einzelnen seine Individualität und seine individuelle Verhältnisse, so bilde für das ganze Geschlecht sein Gattungs-Charakter und die äussere Natur eine unübersteigliche Schranke, innerhalb welcher Schranke aber eine unerschöpfliche Möglichkeit freier Selbstbestimmung gegeben sey.[2]

Schopenhauer hat sich in seiner Schrift »Über die vierfache Wurzel etc.«[3] dahin ausgesprochen: Freiheit des Willens bedeute, dass einem gegebenen Menschen in einer gegebenen Lage zwei verschiedene Handlungen möglich seyen. Diess zu behaupten, sey jedoch vollkommen absurd. In seiner Schrift »Über die Freiheit des menschlichen Willens« sodann entwickelt er Folgendes: Die Motive, welche immer das den Willen Erregende seyen, seyen Ursachen; alle Causalität aber führe Nothwendigkeit mit sich. Die relative Freiheit, welche der Mensch vor dem Thiere voraus habe, sey nur eine comparative, es sey durch sie nur die Art der Motivation geändert, die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive aber nicht im mindesten aufgehoben, oder auch nur verringert. Diese Motivation sey für das Thun des Menschen eine eben so nothwendige, wie der Stoss für die Bewegung der Kugel auf dem Billard. Unter Voraussetzung der Willens-Freiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, eine Wirkung ohne Ursache, ein *liberum arbitrium indifferentiæ*, das man sich gar nicht vorstellig machen könne. Die Nothwendigkeit, mit der die Motive wirken, sey jedoch keine voraussetzungslose, sie habe ihren Grund in dem angeborenen individuellen Charakter. Jede That eines Menschen sey das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Die Freiheit liege so in dem Charakter des Menschen, der

[1] A. a. O. Bd. V. S. 429. 433. 445.
[2] Ibid. Bd. VI. S. 84. 221.
[3] Ed. 2. S. 47.

jedoch angeboren und unveränderlich sey. So sey die Freiheit nicht aufgehoben, sondern nur aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen wo sie nicht anzutreffen sey, in ein höhere, aber unsrer Erkenntniss nicht so leicht zugängliche Region hinausgerückt, d. h. sie sey transscendental.[1] Hiemit schliesst sich Schopenhauer an den Prädeterminismus Kants an, wovon später noch näher die Rede seyn wird. In seiner Schrift »Über das Fundament der Moral« behauptet dann Schopenhauer wiederholt die strenge Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen;[2] und in seiner Schrift »die Welt als Wille und Vorstellung« schliesst er sich ganz an das von ihm in seiner Schrift über die Freiheit Ausgeführte an.[3]

Hartmann schliesst sich ganz an Schopenhauer an.[4]

J. H. Fichte erklärt den Geist, den Willen für frei, jedoch schränkt er diese Freiheit sehr ein; sie bestehe nur darin, dass der Mensch sich erkennend, fühlend und wollend seiner innern Natur nach selbst bestimme; alle seine Handlungen tragen das Gepräge seiner Individualität, keine derselben sey daher grundlos oder zufällig, sondern genau bestimmt und innerlich nothwendig, jedoch nicht durch blose äussere Determination zu erklären. Auch habe jeder Einzelne das Bewusstseyn, dass er seine Mitwirkung als Glied des Ganzen nicht durch Freiheit oder Absicht vollbringen könne, sondern dass ihn die schaffende Macht in solche Beziehung und Gliederung hineinstelle, dass er dem Ganzen unterworfen und nichts Besonderes oder gesondert Wollendes sey. Die in Gott liegende Urposition des Geistes sey die Schranke seines Wesens und bleibe das Princip der Nothwendigkeit in ihm. So sey er abhängig und unabhängig in Einem Schlage, weil er nur aus seiner Nothwendigkeit wirke, aber von aussen nicht zu überwältigen sey. Der Wille im Allgemeinen oder der Charakter sey zwar frei, aber die Handlungen seyen nothwendig, und was man freie Handlungen nenne, das können nur solche seyn, bei denen wir uns der determinirenden Ursachen nicht bewusst werden.[5]

Ulrici hält es für fraglich, ob die Freiheit *realiter* existire und wie ihr Begriff zu fassen sey, und macht nur geltend, dass sich im selbstbewussten Willen die Spontaneität zum Bewusstseyn

[1] Die beiden Grund-Probleme etc. S. 35. 44—46. 56. 93—95. 98.
[2] Ibid. S. 182.
[3] Ed. 3. Bd. I. S. 338—39. Bd. II. S. 365.
[4] Philosophie des Unbewussten. ed. 2 S. 306.
[5] Speculative Theologie. S. 109—10. 581. 604. System der Ethik. Bd. II Bbth. I. S. 79. 85—86. Psychologie. Th. II. S. 165.

der Freiheit erhebe, und dass wir uns thatsächlich Freiheit beimessen. Für unser Bewusstseyn sey daher unser Wollen und Handeln frei, und diesem unaustilgbaren Bewusstseyn vermöge auch der entschiedenste Determinist sich nicht zu entziehen. Auch widerspreche derjenige, der die Freiheit läugne, nur sich selbst, wenn er gleichwohl von Wollen und Handeln rede, ja wenn er sich nur ein Ich beilege; denn mit dem Ich existire nothwendig auch der Wille als die Kraft der Selbstbethätigung, und diese Kraft eben sey die Freiheit.[1]

Frauenstädt statuirt zwar sittliche Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung, erkennt aber doch an, dass kein Wesen von seiner eigenen Natur frei werden könne, und kommt dann zu folgender Reflexion: Auch zwischen den verschiedenen Zwecken müsse eine Wahl Statt finden, und diese Wahl werde wieder durch einen andern Zweck bestimmt, der abermals eine Nöthigung mit sich führe. So kommen wir immer weiter rückwärts und immer wieder auf einen nöthigenden Bestimmungs-Grund. Seyen wir dann bei dem letzten Zwecke, bei dem Endzweck, angelangt, der den Willen am stärksten bewege, dann habe es mit der Freiheit ein Ende. Das, um dessen willen der Mensch alles andere wolle, was ihm das höchste Gut sey, darüber könne er sich nicht mehr erheben, davon nicht mehr loskommen; von diesem Grundwillen können wir nicht wieder frei werden, hier habe die Wahl-Freiheit ihre Grenze.[2]

Drobisch sagt: Wenn der Mensch die Fähigkeit besitze, durch seine Einsicht sein Wollen, und durch dieses sein Handeln zu bestimmen, so werde man diess seine persönliche Freiheit nennen dürfen. Dieser Freiheits-Begriff könne zwar als Determinismus bezeichnet werden, aber es sey innerer Determinismus, nicht äusserer. Das, was wir thun, sey eine nothwendige Folge der moralischen Constitution unsers Ich, der Stärke oder Schwäche unsers sittlichen Charakters. Der Mensch könne indessen dem idealen Ziele, sittlich frei zu werden, sich nur immer mehr annähern. So gebe es keine absolute Willens-Freiheit. Die Freiheit sey eine Gebundenheit des Willens an die sittliche Einsicht; sie sey aber persönliche Freiheit, weil diese Einsicht die eigene Einsicht des Menschen sey, bilde jedoch keinen Gegensatz zur Nothwendigkeit.[3]

Kirchmann, welcher, wie wir gesehen haben, nur ein ganz

[1] Seele und Leib. S. 600—603. 605—6.
[2] Das sittliche Leben. Ethische Studien. S. 219. 222. 228—30.
[3] Die moralische Statistik. S. 70. 82—84. 103. 106.

grundloses Wollen als ein freies gelten lassen will, zeigt bei der Frage, ob dem menschlichen Willen Freiheit zukomme, auch eine gewisse Unsicherheit. Er bekennt, dass der Annahme eines solchen grundlosen Wollens erhebliche Bedenken entgegenstehen, dass vielmehr, wie die Selbstbeobachtung zeige, jedem Wollen Beweggründe vorangehen; auch wäre ein solches Wollen ohne Beweggrund ein bloser Zufall, die Freiheit also dem Zufall preissgegeben. Der Mensch sey so nur in einzelnen nicht berechenbaren Fällen frei. Allein Freiheit und Nothwendigkeit seyen keine seyende Bestimmungen, sondern nur verschiedene Arten, die Sache zu denken, und so sey der Wille des Menschen weder frei noch nothwendig; es sey nur Regelmässigkeit, welche aber keine Nothwendigkeit sey, und Zufälligkeit zu unterscheiden, und die allgemeine Meinung so wie die Selbstbeobachtung seyen in ihrem vollkommenen Rechte, wenn sie den Willen für frei erklären.[1]

Chalybäus nimmt eine Solidarität der ganzen Menscheit in Betreff des sittlichen Verdienstes und der sittlichen Schuld an, so dass weder von einer unbedingten Freiheit, noch von einer unbedingten Unfreiheit die Rede seyn könne, sondern nur ein gewisses unendlicher Grade fähiges Mittel-Verhältniss Statt finde.[2]

Planck meint, die Handlungen seyen der Form nach frei, aber dem Innhalte nach nothwendig.[3]

Es könnte die Aufzählung der verschiedenen Ansichten darüber, ob und inwieferne der Mensch in seinem Wollen und Handeln frei sey, oder nicht, noch lange fortgesetzt werden, wir schliessen dieselbe jedoch mit einem Ausspruche Lichtenbergs: Der Mensch sey gewiss nicht frei, aber Freiheit sey die bequemste Form, sich die Sache zu denken, und werde auch allezeit die übliche bleiben, da sie so sehr den Schein für sich habe.[4]

Man sieht, dass, wenn man die Stimmen abzählen und dabei beachten wollte, mit welchen Einschränkungen sich viele für die Freiheit erklären, diess nur zu dem Ergebniss führen könnte, dass die Wage in einer unsichern Weise schwankt, wobei man auch schwerlich zu einem andern Resultate kommen würde, wenn man es versuchen wollte, die Stimmen, anstatt sie blos zu zählen, nach ihrem Gewichte abzuwägen. Die Frage ist also thatsächlich eine

[1] Ästhetik. Bd. I. S. 122—23. 126—28.
[2] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 187.
[3] Die Weltalter. S. 229.
[4] Vermischte Schriften. Bd. I. S. 66.

unentschiedene, eine zweifelhafte. Hier könnte nun die weitere Frage entstehen, ob nicht für das Eine oder für das Andere, für die Freiheit oder die Unfreiheit des menschlichen Willens eine natürliche Vermuthung, und wenigstens eine Wahrscheinlichkeit spreche. Da stehen sich jedoch das nicht abzuläugnende natürliche unmittelbare Gefühl der Freiheit auf der einen, und die sonst in der ganzen Natur herrschende gesetzmässige causale Nothwendigkeit, so wie die Unmöglichkeit, sich von der Freiheit einen klaren Begriff zu bilden, auf der andern Seite wohl mit fast gleichem Gewicht entgegen. Die Möglichkeit ist also nicht gegeben, sich auf Grund einer blosen Wahrscheinlichkeit aus diesem *non liquet* zu retten; vielmehr muss der, welcher das Eine oder das Andere mit Entschiedenheit behaupten will, für verbunden erachtet werden, dafür einen stringenten und unanfechtbaren Beweis zu führen.

Hier müssen wir nun vorweg constatiren, wie vielfach ausgesprochen worden ist, dass eine solche Beweisführung für die Freiheit gar nicht möglich sey.

So erkennt schon Kant an, dass die Idee der Freiheit keines theoretischen Beweises fähig sey, und auf sie nur aus dem practischen Gesetze, dem kategorischen Imperativ, geschlossen werden müsse.[1]

Ulrici bekennt: Es werde nie gelingen, die Freiheit des menschlichen Willens durch Beweise im engern Sinn zu erhärten. Wer nicht in sich selbst das unmittelbare Bewusstseyn der Freiheit seiner Willens-Entschlüsse habe, dem lasse sich ihre Existenz auf keine Weise darthun. Sie sey schlechthin unerweisbar, da sie überhaupt nichts objectives, sondern nur ein Bewusstseyn von bestimmtem Innhalte sey.[2]

Liebmann sodann sagt: Frage man, ob ein Subject innerlich seiner Natur nach gerade so sich zu entscheiden genöthigt gewesen wäre, wenn der äussere Anlass wegfiele, so stosse man auf einen Punkt, der sich in der That auf gar keine Weise, weder *a posteriori* noch *a priori*, entscheiden lasse. Die Freiheit sey durchaus individuell und lasse sich allgemeingültig weder beweisen noch widerlegen.[3]

Endlich lehrt Rotteck: Die innere Freiheit sey eine blose Vernunft-Idee, deren Realität in keiner möglichen Erfahrung nach-

[1] Werke. Bd. II. S. 437. Bd. IV. S. 375. Bd. VIII. S. 81. Bd. IX. S. 60.

[2] Gott und die Natur. S. 468. Ztschr. von Fichte. Bd. 25. S. 269. Bd. 28. S. 106.

[3] Über den individuellen Beweis etc. S. 120. 132.

gewiesen werden könne, also nur Gegenstand des Glaubens, nicht des Wissens sey.[1]

Dagegen meint dann freilich Chalybäus: Der freie Wille bedürfe keines Beweises seiner Existenz, sondern nur eines Aufweises, dass er da sey.[2]

Beweis-Gründe für die Freiheit.

Werfen wir aber nun doch noch einen Blick auf die Beweis-Gründe für die Freiheit, so begegnen wir vor allem der Reflexion, dass der Wille eine Thatsache sey, der Begriff des Willens aber das Prädicat der Freiheit in sich enthalte. Dieser Beweis-Grund ist sogar von Kant selbst — nicht in Übereinstimmung mit seinem vorhin angeführten Ausspruch, dass die Freiheit keines theoretischen Beweises fähig sey — geltend gemacht worden, indem er so argumentirt: Im Begriffe eines Willens sey der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freiheit.[3]

J. G. Fichte stellt es als ein Postulat hin, dass der Wille schlechthin frei und ein unfreier Wille ein Unding sey; wenn der Mensch nur wolle, so sey er frei, und wenn er nicht frei sey, so wolle er nicht, sondern werde getrieben. Der Wille sey stets ein Vermögen, zu wählen, und es sey kein Wille ohne Willkühr.[4]

Ganz ähnlich Hegel: Das Freie sey der Wille. Wille ohne Freiheit sey ein leeres Wort; die Freiheit sey nur als Wille, als Subject, wirklich. Die Freiheit mache den Begriff, die Substantialität, die Schwere des Willens aus. Der Wille als bestimmter Innhalt sey für sich frei, habe die Freiheit zum Gegenstande, sey die Freiheit. Der Begriff, die Substanz des Willens sey die reine Freiheit, und alle Bestimmungen des Willens, die vernünftig seyen, seyen Entwicklungen der Freiheit. Die Freiheit des Willens sey die Freiheit im Allgemeinen. Wenn man sage: Freiheit des Willens, so sey nicht gemeint, als ob es ausser dem Willen noch ein Vermögen gäbe, das auch Freiheit hätte.[5]

Zeller sagt: Wie das Schwere der Körper sey, so sey das Freie der Wille. Ein unfreier Wille wäre ein sich selbst Bestimmendes, welches in derselben Beziehung, in der es sich selbst bestimme,

[1] Lehrbuch des Vernunftrechts. ed. 2. Bd. I. S. 14.
[2] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 111.
[3] Werke. Bd. VIII. S. 173.
[4] Werke. Bd. IV. S. 159.
[5] Werke. Bd. VIII. S. 33. 41. 45. Bd. XI. S. 132. Bd. XVIII. S. 21. §. 14.

nicht durch sich selbst bestimmt würde. Der Wille sey aber wesentlich Selbstbestimmung. Die Thatsache des Willens sey daher deterministisch nicht zu erklären. Die Freiheit sey ein wesentliches Moment im Begriffe des Willens.[1]

Von Ulrici haben wir bereits den — mit der von ihm statuirten Unbeweisbarkeit der Freiheit nicht wohl zusammenstimmenden — Ausspruch angeführt: Wenn das Selbst existire, so existire nothwendig auch der Wille als die Kraft der Selbstbethätigung; diese Kraft sey aber die Freiheit. Derselbe sagt dann noch weiter: Wille und Freiheit seyen nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache; Freiheit folge aus der Natur des Willens.[2]

Dasselbe ist auch die Meinung Schellwien's, wenn er sagt: Der Wille sey Freiheit, diess sey sein allgemeines abstractes Wesen. Freier Wille sey eine Tautologie, die Freiheit bestehe einzig im Willen und der Wille allein in der Freiheit. Wille sey nichts anderes, als Selbstbestimmung von innen heraus, und diese erschöpfe vollständig den Begriff der Freiheit und der mit dieser in Eins zusammenfallenden That; eine unfreie Willens-That sey etwas ganz Undenkbares.[3]

In ähnlicher Weise drückt sich Chalybäus aus: Wille und Freiheit seyen insoferne identisch, als der völlig entwickelte Wille eben der völlig freie, seine Eigenschaft die Freiheit sey. Der Wille sey das positive Princip der Freiheit.[4]

Es ist dieses in der That eine wohlfeile Beweisführung: während gerade darüber gestritten wird, ob es eine Willens-Freiheit gebe, ob dem Willen Freiheit zukomme, dictatorisch zu erklären, der Wille sey schon als solcher frei, die Freiheit liege schon in seinem Begriffe. Man hätte doch wenigstens sollen erwarten dürfen, dass dieses durch eine nähere Darlegung des Begriffes des Willens zu belegen gesucht werde; darauf hat sich jedoch keiner der Behauptenden eingelassen, und so hat ihre Aufstellung eben nur den Werth einer blosen unbegründeten Behauptung, und nicht entfernt den einer Beweisführung — einer Behauptung, welcher ein ganz verfehlter Begriff des Willens zu Grund liegt, wofür wir auf die von uns in dem ersten Abschnitte gegebene Darlegung dieses Begriffs verweisen.

Die Beweis-Gründe, die noch ferner für das Bestehen der

[1] Theologische Jahrbücher. Bd. V. S. 390. 401. 403—4. 410. 437.
[2] Naturrecht. S. 42. 65.
[3] Kritik des Materialismus. S. 81. 82. Philosophische Monats-Hefte von Bergmann. Bd. I. S. 187.
[4] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 118. 120.

menschlichen Willens-Freiheit geltend gemacht werden, beschränken sich fast allein theils auf den Bestand des Sitten-Gesetzes, beziehungsweise das Gefühl des Sollens, welche beide die Freiheit voraussetzen sollen, theils auf das in uns lebende Bewusstseyn der Freiheit.

Der erstere Beweis wurde besonders von Kant premirt. Ihm war die Freiheit ein unabweisbares Postulat der practischen Vernunft, eine nothwendige Folge des für ihn als eine unangreifbare Thatsache dastehenden moralischen Gesetzes oder kategorischen Imperativs; das Können lag für ihn von selbst im Sollen. Darin fand er eine positive Ergänzung der theoretischen Vernunft, welche es blos bis zur Möglichkeit der Freiheit gebracht habe, durch die practische Vernunft; und dieser practische Beweis der Freiheit war für ihn ein so überzeugender, dass er aussprach: es werde der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich, wie der gemeinsten Menschen-Vernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln.[1]

Daneben führt dann Kant allerdings auch noch einen weitern Beweis-Grund für die Freiheit auf, der dahin geht, dass der Begriff der Freiheit vermöge der in ihm gedachten Causalität seine objective Realität an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweise.[2] Allein die Schwäche dieses Arguments, das auch Kant nur so beiläufig hingeworfen hat, liegt vor Augen. Nach ihm müssten auch die Thiere frei seyn; denn auch ihr Thun bringt eine Wirkuug auf die Natur hervor.

Auch J. G. Fichte hat die Freiheit für ein Postulat des Sitten-Gesetzes erklärt, sie ist ihm aber dadurch nicht zu einem Gegenstande des Wissens, sondern nur des Glaubens geworden.[3]

Ulrici folgert die Freiheit aus der Thatsache, dass wir nicht selten über begangene Thaten Reue empfinden; diess beruhe auf einem Gefühle des Sollens, es liege darin, dass wir uns die Handlungen als unsre Schuld beimessen; diess aber schliesse das Bewusstseyn ein, dass wir hätten anders handeln können. Jenes Gefühl des Sollens setze die Freiheit des Wollens voraus.[4]

Damit stimmt im Wesentlichen auch Chalybäus überein.[5]

In eigenthümlicher Weise sagt Liebmann: Die Thatsachen des

[1] Werke. Bd. IV. S. 375. 383. Bd. VIII. S. 80—82. 90. 106. 140—41. 163—65. 274. Bd. IX. S. 60. 94. Bd. X. S. 56. Note.
[2] Bd. IV. S. 382.
[3] Werke. Bd. VIII. S. 413.
[4] Leib und Seele. S. 631. 634.
[5] System der specul. Ethik. Bd. I. S. 330—32.

sittlichen Bewusstseyns treiben uns an zur Führung des individuellen Beweises für die Freiheit des Willens.[1]

Über diese Gründung des Beweises auf das Sitten-Gesetz und auf das moralische Gefühl können wir hier noch kein Urtheil aussprechen, da ein solches die vorgängige Erörterung der ethischen Frage voraussetzt, welche Erörterung erst später folgen wird.

Was den zweiten versuchten Beweis für die Freiheit anbelangt, nehmlich die Berufung auf das Bewusstseyn derselben, so finden wir einen solchen Versuch auch schon bei Kant, indem er sagt: Der Rechts-Anspruch selbst der gemeinen Menschen-Vernunft auf Freiheit des Willens gründe sich auf das Bewusstseyn und die Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von blos subjectiv bestimmten Ursachen.[2]

Dasselbe gilt von J. G. Fichte, welcher geltend macht: Das Abläugnen freier Handlungen würde uns damit in Widerspruch setzen, dass wir uns über Handlungen anderer Menschen erzürnen, was doch voraussetze, dass dieselben auch anders hätten handeln können. Auch hätte er den Begriff der Freiheit durch Analyse gar nicht zu Stande bringen können, wenn er ihn nicht schon vorher als gegeben und gefunden gehabt hätte, und zwar als einen Zustand des ursprünglichen, nicht des philosophischen Ich;[3] worunter Fichte nichts anderes, als das gewöhnliche Bewusstseyn verstehen kann.

Hegel sagt: Man habe aus den verschiedenen Erscheinungen des gewöhnlichen Bewusstseyns, als Reue, Schuld und dergleichen, als welche sich nur aus dem freien Willen sollen erklären lassen, den sogenannten Beweis geführt, dass der Wille frei sey. Bequemer sey es aber, sich kurzweg daran zu halten, dass die Freiheit als eine Thatsache des Bewusstseyns gegeben sey und an sie geglaubt werden müsse. Ferner: Gegen die spinozistische allgemeine Substanz empöre sich die Vorstellung der Freiheit des Subjects; denn der Mensch habe das Bewusstseyn der Freiheit. Die Wirklichkeit der Freiheit beruhe theils auf dem Gefühl, theils habe die Idee das Princip der Freiheit in sich.[4]

Ulrici beruft sich ebenfalls darauf, dass es eine unbestrittene und unbestreitbare Thatsache sey, dass unser Wollen und Handeln

[1] Über den individuellen Beweis etc. S. 137.
[2] Werke. Bd. VIII. S. 92.
[3] Werke. Bd. IV. S. 62. 78.
[4] Werke. Bd. VIII. S. 35. Bd. XV. S. 407.

frei sey. Dieses Bewusstseyn der Freiheit sey nicht auszutilgen; auch der entschiedenste Determinist vermöge sich demselben nicht zu entziehen. Die auf unsre Entschlüsse einwirkenden Impulse stellen sich unserm Bewusstseyn nicht als zwingende Ursachen dar. Es sey den Läugnern der Freiheit bisher noch nicht gelungen, den Widerspruch zwischen der Unfreiheit und dem Freiheits-Bewusstseyn zu lösen. [1]

Chalybäus: Das Gefühl ergreife sich als frei und lasse sich davon durch keine Sophistik abziehen. Daran scheitere der Determinismus. [2]

Liebmann endlich führt aus: Der Mensch sehe thatsächlich ein, dass sein Ich das Vermögen habe, zu wollen, was es wollen wolle, d. h. dass es frei sey. [3]

Diese auf das sogenannte Freiheits-Bewusstseyn sich stützende Beweisführung dürfte jedoch philosophisch sich nicht halten lassen. Dass es ein **Bewusstseyn** der Freiheit gebe, müssen wir durchaus bestreiten. Bewusstseyn ist — wofür wir uns auf unsre betreffende Ausführung im ersten Theile beziehen — ein bewusstes Haben des Gegenstandes, des Objects des Bewusstseyns; es setzt also ein — wenn auch immer nur in subjectiver Form erscheinendes — für dasselbe fassbares Object voraus, dessen in seiner Concretheit das Bewusstseyn sich bemächtigen, das es seiner ganzen Objectivität nach in sich haben kann. Der Gegenstand des Bewusstseyns ist daher immer etwas — wenn auch subjectiv — Thatsächliches, eine Empfindung, ein Gefühl, ein Sinnen-Reiz, ein Gedanke, eine Stimmung etc., oder auch die Abwesenheit eines solchen bestimmten Thatsächlichen. Das Bewusstseyn ist somit ein thatsächliches Wissen. Nun ist aber die Freiheit die innere Willens-Freiheit kein derartig Objectives und Thatsächliches, dass es von dem Bewusstseyn ergriffen und innegehabt werden, dass es ein Gegenstand des Bewusstseyns seyn könnte; sie existirt für uns nur in der Form eines Gedanken-Dings. Wir können uns bewusst seyn, dass wir den Gedanken der Freiheit, dass wir den Glauben an sie haben, aber diese gedachte Freiheit selbst kann kein Gegenstand unsers Bewusstseyns seyn. Das Thatsächliche, was hier allein Gegenstand des Bewusstseyns ist, ist bei unsern uns als frei erscheinenden Handlungen einerseits das, dass uns dabei kein äusserer Zwang angethan

[1] Leib und Seele. S. 600—603. Naturrecht S. 36—38. 40—41.
[2] A. a. O. S. 331.
[3] A. a. O. S. 134—35.

wird, dass wir also das, was wir thun wollen, auch thun können, was aber mit der eigentlichen Freiheits-Frage nichts zu schaffen hat, und andrerseits das, dass wir keinen innern Zwang fühlen, durch welchen wir zu unserm Wollen genöthigt würden, und bei den vergangenen Entschliessungen und Handlungen keinen solchen Zwang gefühlt haben. Die Frage ist aber nun: ob daraus, dass wir einen solchen innern Zwang nicht gefühlt haben, mit Nothwendigkeit folge, dass ein solcher auch, uns unbewusst, in Wirklichkeit nicht obgewaltet habe, ob es uns also möglich gewesen wäre, auch anders zu handeln, und ob es uns ebenso in jedem Augenblicke möglich sey, so oder anders zu wollen und zu handeln. Diess ist eine Frage, welche vor das Forum des philosophischen Verstandes gehört, und zu deren Entscheidung das blose Bewusstseyn weder zuständig, noch befähigt ist. Das gemeine Denken glaubt nun allerdings jene Frage ohne weiteres bejahen zu dürfen; und diese Bejahung ist es, welche für die Thatsache des Bewusstseyns der Freiheit ausgegeben wird. Diese angebliche Bewusstseyns-Thatsache enthüllt sich aber als ein abgekürzter Schluss, welcher explicirt so lautet: Eine Nöthigung, welche wir nicht fühlen, besteht auch thatsächlich nicht; bei unsern Willens-Entschlüssen und Handlungen fühlen wir eine solche Nöthigung nicht; also besteht eine solche auch thatsächlich nicht. Es bedarf keines Nachweises, dass der Obersatz dieses Schlusses falsch ist. Eine Nöthigung, welche unsrer eigenen Natur entstammt, fühlen wir natürlich nicht; daraus folgt aber nicht, dass keine solche besteht. Mit dieser Unrichtigkeit des Obersatzes fällt aber die ganze Auctorität jenes angeblich thatsächlichen Freiheits-Bewusstseyns in sich zusammen, und die ganze darauf gestützte Beweisführung stellt sich trotz der hohen Worte, mit denen sie häufig verbrämt wird, als eine durchaus misslungene dar.

Eine Ahnung hievon scheint Schelling gehabt zu haben, wenn er sagt: Frei sey das Handeln nur als innere Erscheinung, und darum seyen wir und glauben wir innerlich immer frei zu seyn, obgleich die Erscheinung unsrer Freiheit unter Natur-Gesetze trete.[1]

Noch näher ist der Sache Schopenhauer gekommen, der sagt: Die Aussage, »ich kann thun, was ich will«, enthalte über das Verhältniss des Wollens zum Motiv nichts. Die Abhängigkeit unsers körperlichen Thuns von unserm Willen, welche das Selbstbewusstseyn allerdings aussage, sey etwas ganz anderes, als die

[1] Werke. Ath. I. Bd. III. S. 602—3.

Unabhängigkeit unsrer Willens-Acte von den äussern Umständen, welche die Willens-Freiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbstbewusstseyn nichts aussagen könne, weil sie ausserhalb seiner Sphäre liege. Sache des Selbstbewusstseyns sey allein der Willlens-Act nebst seiner Herrschaft über die Glieder des Leibes.[1]

Dass wir einen Willen haben, dass wir wollen können, das ist allerdings eine empirische Thatsache; und dieses Wollen ist nicht nur eine Actualität unsers Ich, *in specie* unsrer Subjectivität, sondern dieses Wollen ist auch weit entfernt, eine eingeschnürte todte mechanische Nothwendigkeit zu seyn, es hat vielmehr jede einzelne Richtung des Wollens thatsächlich die als unbeschränkt erscheinende Möglichkeit der verschiedensten andern Richtungen neben sich. Wir sind es also, die wollen, das Wollen ist unsre eigene Thätigkeit; das fühlen wir, dessen sind wir uns bewusst; wir sind uns bewusst, dass wir es sind, die unter verschiedenen andern thatsächlich möglichen Richtungen gerade in dieser bestimmten Richtung wollen, und dabei haben wir keinerlei Gefühl einer fremden uns angethanen Nöthigung. Wie ist es da anders möglich, als dass die meisten derjenigen, welche der Sache nicht näher nachgedacht haben, und diejenigen, welche dessen nicht fähig sind, es in sich zu fühlen und das Bewusstseyn davon zu haben glauben, dass sie in ihrem Wollen frei seyen? Es macht sich indessen daneben doch auch häufig das Bewusstseyn geltend, dass man in seinem Handeln durch sein Naturell determinirt sey, welches Bewusstseyn sich in den Worten »so bin ich nun eben einmal« auszusprechen pflegt.

Man hat, in Anerkennung, dass der Schluss von dem sogenannten Freiheits-Bewusstseyn auf die Wirklichkeit der Freiheit ein Trugschluss sey, wohl zum Theil geglaubt, dass, wo überhaupt zu irgend einer Actualität Bewusstseyn hinzukomme, auch der Glaube an die Freiheit dieser Actualität entstehen müsste. Leibnitz hat bekanntlich gesagt: wenn der Magnet Bewusstseyn hätte, so würde er sich mit Freiheit nach Norden zu richten glauben. J. G. Fichte hat ausgesprochen: wenn die Pflanze Bewusstseyn hätte, das Gesetz ihrer Entwicklung ihr aber verborgen bliebe, so würde sie mit Freiheit sich zu bilden und zu entwickeln glauben.[2] Diese Meinungen gehen jedoch etwas zu weit. Das blose Bewusstseyn würde eine solche Einbildung noch nicht erzeugen, sondern es

[1] Die beiden Grund-Probleme etc. S. 16—17.
[2] Werke. Bd. IV. S. 383.

müsste dazu noch kommen, dass das betreffende Ding seine Actualität oder Bewegung als seine eigene von ihm ausgehende Thätigkeit fühlte. Richtiger ist es daher, wenn Spinoza sagt: wenn ein geworfener Stein, indem er sich bewege, dächte und wüsste, dass er, so viel an ihm sey, seine Bewegung fortzusetzen bestrebt sey, so würde er glauben, dass er seine Bewegung mit voller Freiheit fortsetze.[1] Nicht beistimmen können wir aber, wenn Romang bei Anführung jenes Leibnitz'schen Ausspruchs bemerkt: Er möchte sagen: wenn der Magnet Bewusstseyn hätte, so würde ihm seine Strebung nach Norden zur Begehrung werden, und die Einhaltung dieser Richtung würde für ihn mit Lust verbunden seyn.[2] Diess wäre nur richtig, wenn seyn Hingezogenwerden nach Norden ihm als seine eigene Thätigkeit erschiene und fühlbar wäre. Dagegen trifft, was wir gesagt haben, in einem gewissen Grade unzweifelhaft bei den Thieren zu. Es wird niemand ihnen Freiheit zuschreiben; aber wer möchte bezweifeln, dass ihr Thun von dem Gefühle der Freiheit begleitet sey? Ihre Activität ist ihre eigene, von ihrer eigenen Subjectivität ausgehend, und wird von ihnen als ihr eigenes Thun gefühlt. Dieses Fühlen der Thiere ist ein abgeschwächtes Analogon dessen, was beim Menschen das Bewusstseyn ist. Wir haben es in unserm ersten Theil ein Befühltseyn oder Besinntseyn genannt. Und dieses mit eigener Activität gepaarte Befühltseyn kann nicht verfehlen bei dem Thiere das Gefühl der Freiheit seines Thuns hervorzubringen, wenn es auch wegen des ihm fehlenden wirklichen Bewusstseyns nicht im Stande ist, darüber, so wie der Mensch, Reflexionen anzustellen. Was würde man aber zu dem Urtheile sagen: Da das Thier sich in seinem Thun als frei fühlt, so muss es auch wirklich frei seyn?

Es wird von vielen Seiten mit besonderer Betonung die Thatsache der Reue über begangene Handlungen als ein untrüglicher Beweis für die Willens-Freiheit aufgeführt, indem man über unfreie Handlungen keine Reue fühlen könne; allein diese Reue beweist nicht, dass der Wille bei solchen Handlungen ein freier gewesen ist, sondern nur, dass der Handelnde, weil er bei seiner Handlung keinen Zwang gefühlt hat, des Glaubens ist, dieselbe sey aus seiner freien Willens-Entschliessung hervorgegangen. Das Gefühl der Reue ist nur eine Folge des sogenannten Freiheits-Bewusstseyns, und es gilt daher von ihm ganz dasselbe, wie von diesem.

[1] Ausgabe von Gfrörer. S. 644.
[2] Ztschr. von Fichte. Bd. 42. S. 225.

Man sieht, der auf das sogenannte Freiheits-Bewusstseyn gebaute Beweis der Freiheit ist ein in keiner Weise haltbarer, stürzt vielmehr bei näherer Betrachtung als vollkommen nichtssagend in sich zusammen.

In eigenthümlicher Weise hat noch Kym in der uns gegebenen unendlichen Möglichkeit geometrischer Constructionen und arithmetischer Combinationen, z. B. der Zeichnung eines Dreiecks, einen Beweis-Grund für die Freiheit erblicken wollen.[1] Allein es liegt in dieser Möglichkeit verschiedenen mathematischen Thuns nichts Besonderes. Kym hätte mit gleichem Rechte die Möglichkeit, unsre Spaziergänge dahin oder dorthin zu richten, und noch verschiedenes anderes dergleichen anführen können. Einerseits kann man jedoch darin nichts anderes erblicken, als die äussere Ungebundenheit des Thuns, mit welcher es die eigentliche Freiheits-Frage nicht zu thun hat, und andrerseits, soferne es sich um die innere Freiheit des Wollens handelt, reducirt sich dieser Beweis-Grund auf den des Bewusstseyns der Freiheit. Soferne aber jenem Thun Zwecke und Motive zu Grunde liegen, müssen wir auf das diessfalls später Vorzutragende verweisen.

Es muss hiernach constatirt werden, dass uns wenigstens bis hieher ein Beweis der behaupteten Freiheit nicht geliefert worden ist.

Prädeterminismus.

Es ist nun hier noch der Versuche Erwähnung zu thun, die Freiheit, die in dem Gebiete der Empirie nicht nur nicht nachzuweisen zu seyn, sondern mit der Erfahrung auch im Widerspruche zu stehen schien, durch die Flucht in ein der Erfahrung jenseitiges Gebiet zu retten. Kant ist es, der auf diesen Gedanken gekommen ist. Wir haben schon oben angeführt, dass er, der übrigens nur auf dem Standpunkte des Gegensatzes von Freiheit und Natur-Nothwendigkeit stand, nachzuweisen sucht, dass beide in demselben Menschen wohl neben einander bestehen können, indem jeder Mensch zwei verschiedene Charaktere habe, einen empirischen, der, soferne er Handlungen als Erscheinungen producire, unter den Natur-Gesetzen stehe, und also unfrei sey, und einen intelligibeln, d. h. nicht erscheinenden Charakter, welchem eine freie Causalität zukomme. Dieser intelligible Charakter, sagt Kant weiter, welcher nicht unter Zeit-Bedingungen stehe, bestehe in den Vermögen des

[1] Ztschr. von Fichte. Bd. 29. S. 268.

Verstandes und der Vernunft, welch letztere ein Vermögen der Causalität sey, durch das die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst und von selbst anfange, ohne dass in ihr selbst etwas anfange, indem sie die zeitlich unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung sey, wobei es jedoch eine nicht zu beantwortende Frage sey, warum der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter verursache.[1]

Wenn es Kant hiebei hätte bewenden lassen, so würde in dieser seiner Lehre gerade nichts besonders Auffallendes liegen; sie würde mit der Aufstellung, dass der Wille im Allgemeinen frei, die einzelnen Handlungen aber nothwendig seyen, so ziemlich zusammenfallen. Nun geht aber die Lehre Kants weiter dahin, dass der Mensch jenen seinen intelligibeln Charakter sich selbst verschaffe, selbst Urheber desselben sey, dass aber die Bildung dieses Charakters kein in die Erfahrung fallendes Factum seyn könne, dass er vielmehr dem Menschen in der Art angeboren sey, dass diese Bildung bis in die frühste Jugend, ja bis zur Geburt zurückgehe, wobei aber der Mensch doch immer der Urheber desselben bleibe.[2] Das ist nun nicht nur eine Undenkbarkeit, sondern geradezu eine Unmöglichkeit. Wie kann das in dem Momente seiner Geburt des Denkens und Handelns unfähige, unbewusste und unzurechnungsfähige Kind in diesem Momente sich mit Freiheit einen die Denk- und Handlungs-Weise seines ganzen künftigen Lebens bestimmenden und beherrschenden Charakter bilden! Es ist in der That zu verwundern, wie ein sonst so klar und scharf denkender Kopf, wie Kant, es über sich erhalten konnte, eine solche abenteuerliche Lehre vorzutragen. Noch eher zu erklären ist es, wenn Schopenhauer, indem er in dem Willen das Ding an sich erblickt, jene Lehre Kants von dem intelligibeln und empirischen Charakter als eine grosse und verdienstvolle, ja als das Schönste und Tiefstgedachte, das Kant und Menschen überhaupt je hervorgebracht haben, preisst und derselben ganz beipflichtet.[3]

Auch J. G. Fichte neigt sich zu einem solchen Prädeterminismus hin, indem er sagt: Ich sey von dem Augenblicke an, da ich zum Bewusstseyn gekommen, derjenige, zu welchem ich mich

[1] Werke. Bd. II. S. 418—37. Bd. VIII. S. 228—31. 237.
[2] Bd. VIII. S. 229. 231. Bd. X. S. 22—23. 26—27.
[3] Die Welt als Wille etc. Bd. I. S. 339—46. Die beiden Grund-Probleme etc. S. 95. 251.

mit Freiheit mache. Dadurch sey die Möglichkeit meines Seyns im künftigen Momente beschränkt; aber welches unter allem noch Möglichen ich im künftigen Momente wählen werde, hänge abermals von der Freiheit ab. Durch dieses alles aber werde meine Individualität bestimmt, ich werde dadurch der, der ich sey.[1] Man sieht jedoch, dass bei Fichte durch die Prädetermination die Freiheit für die Zukunft nicht ganz aufgehoben, sondern nur beschränkt werden soll.

Den Kant'schen Prädeterminismus hat sodann Schelling noch weiter ausgebildet, indem er lehrt: Das intelligible Wesen des Menschen sey ausser allem Causal-Zusammenhang, wie ausser und über aller Zeit; es könne durch nichts Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst dem Begriffe nach allem übrigen vorangehe. Dieses intelligible Wesen des Menschen sey wesentlich seine eigene That. In der ursprünglichen Schöpfung sey der Mensch ein unentschiedenes Wesen; nur er selbst könne sich entscheiden. Aber diese Entscheidung könne nicht in die Zeit fallen, sie falle ausser aller Zeit und mit der ersten Schöpfung zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren werde, sey doch in den Anfang der Schöpfung erschaffen, und die That, durch die sein Leben in der Zeit bestimmt sey, gehöre selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie gehe dem Leben nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reiche das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, daher er durch sie auch ausser dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang sey. Im Bewusstseyn könne jene freie That freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangehe, es erst mache; aber sie sey darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewusstseyn geblieben sey, indem derjenige, welcher, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sage: »so bin ich nun einmal«, doch sich wohl bewusst sey, dass er durch seine Schuld so sey. So habe der Mensch in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und werde als solcher, der er von Ewigkeit sey, geboren. Durch jene intelligible That sey sein Wesen und Leben bestimmt.[2]

Hiemit hat nun Schelling die Abenteuerlichkeit Kants noch um ein Erkleckliches gesteigert. Jene intelligible, den Charakter des Menschen bestimmende That soll dem thatsächlichen Leben

[1] Werke. Bd. IV. S. 222. 225.
[2] Werke. Abth. I. Bd. VII. S. 383—89.

des Menschen, seinem Geborenwerden vorangehen und mit der ersten Schöpfung zusammenfallen, das alles aber beileibe nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit nach. Man muss Schelling heissen, um solche Worte, bei denen sich schlechterdings nichts denken lässt, und bei denen sich auch Schelling nichts gedacht haben kann, mit Propheten-Miene der Welt hinwerfen zu können. Eine zeitlose Ewigkeit ist die reinste Chimäre; aber es ist kein übles Manöver, da, wo man auf Schwierigkeiten stösst, welche man zu lösen ausser Stande ist, die Sache in ein solches unzugängliches Gebiet der Undenkbarkeit hinüber zu schieben, vor dem dann der gemeine Menschen-Verstand in blödem gaffendem Staunen die Segel streicht. Eine zweite Chimäre ist sodann eine allem Bewusstseyn vorangehende, also bewusstlose, aber doch freie That. Zum freien Handeln gehört doch das Bewusstseyn des Handelns, und eine bewusstlose, aber doch freie That ist die entschiedenste *contradictio in adjecto.*

Diese Schelling'sche Prädetermination hat K. Ph. **Fischer** etwas modificirt, indem er einen an sich seyenden Willen zwar auch zur überzeitlichen und immanenten Voraussetzung allss wirklichen Wollens setzt, dieses Urwollen aber einem persönlichen Urmenschen beilegt der durch den Abfall von seinem göttlichen Schöpfer sich frei mache, woneben er aber dann doch das subjective Wollen, d. i. die menschliche Seele, deren Princip der Urmensch wäre, sich noch besonders von seiner objectiven Leiblichkeit befreien lässt.[1]

Es scheint hier in dieser von Fischer gesetzten Überzeitlichkeit, wiewohl er es nicht ausdrücklich sagt, auch die zeitlose Ewigkeit Schellings zu stecken; der andere bei diesem gerügte Widerspruch jedoch ist vermieden. Im Übrigen werden uns auch in dieser Aufstellung blose Phantasien geboten, bei denen es nicht nöthig ist sich weiter aufzuhalten.

Wahl-Freiheit.

Bei dem Kant'schen oder Schelling'schen Prädeterminismus könnte natürlich von einer wirklichen Freiheit der einzelnen Handlungen consequenter Weise nicht mehr die Rede seyn, sie würden mit Nothwendigkeit aus dem ein für allemal sich geschaffenen intelligibeln Charakter folgen. Huldigt man einem solchen Prädeterminismus nicht, und behauptet die Freiheit im einzelnen Wollen

[1] Die Freiheit des menschlichen Willens. S. 16—18. 22—23. 26—27.

und Handeln, so fragt es sich dann, wie man sich diese Freiheit zu denken habe. Nun liegt es in der Natur der Sache, dass, wo Freiheit im Wollen und Handeln Statt finden soll, verschiedene Möglichkeiten des Wollens und Handelns gegeben seyn müssen; denn wo dafür nur Eine Möglichkeit gegeben wäre, da müsste mit Nothwendigkeit dieser Einen Möglichkeit gefolgt werden; es müsste also die Möglichkeit gegeben seyn, Verschiedenes zu wollen und zu thun, und sich also zu diesem oder jenem Wollen, zu diesem oder jenem Thun zu entschliessen. Eine solche Entschliessung zu einer von verschiedenen Möglichkeiten nennt man eine Wahl. Die Freiheit wäre demnach begriffsnothwendig die subjective Möglichkeit einer solchen Wahl, und die Ausübung der Freiheit bestünde in dem Treffen einer solchen Wahl, die Freiheit wäre nothwendig Wahl-Freiheit.

Unsre grosse Philosophen der Neu-Zeit, mit Ausnahme von Kant, der sich darüber nicht ausgesprochen hat, bestreiten dieses jedoch. J. G. Fichte sagt: Die Freiheit des Willens bestehe qualitativ nicht darin, überhaupt zu wollen, und dann dieses oder ein anderes zu wollen. Freiheit sey nur Causalität des Begriffs; unter mehreren Begriffen aber, deren Grund der Wille seyn könnte, frei zu wählen, sey eine Unmöglichkeit. Wenn man sage, die Selbstbestimmung sey frei, dem einen oder dem andern zu folgen, und die qualitative Freiheit des Willens sey die Freiheit der Wahl zwischen dem eigennützigen und dem uneigennützigen Triebe, wie man es verkehrter Weise wohl nenne, so übersehe man, dass es auf dem empirischen Gebiete gar keine Freiheit gebe, und sey daher die ganze Behauptung in ihrem Princip nichtig.[1]

Schelling sodann sagt: Gewöhnlich wolle man die Freiheit nur da sehen, wo eine Wahl Statt gefunden habe, ein Zustand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entscheidung erfolgt sey; aber wer wisse, was er wolle, greife zu ohne Wahl. Wer wähle, der wisse nicht, was er wolle, und wolle daher auch nicht. Alle Wahl sey Folge eines unerleuchteten Willens.[2]

Hegel spricht aus: Die Ansicht, nach welcher die Freiheit eine Wahl zwischen entgegengesetzten Bestimmtheiten seyn solle, sey völlig zu verwerfen. So etwas, wie die Möglichkeit der Wahl, sey schlechthin eine empirische Freiheit, welche Eins sey mit der empirischen gemeinen Nothwendigkeit, und schlechthin nicht von

[1] Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 20—21.
[2] Werke. Abth. I. Bd. VII. S. 429.

ihr trennbar. Die Freiheit sey vielmehr die Negation oder die Idealität der Entgegengesetzten, die sie vereinige und so beide Bestimmtheiten vernichte. So sey sie über die Gegensätze von *plus* und *minus* erhaben.[1]

Allein diese Aussprüche der drei Philosophen ändern nichts an der dargelegten Nothwendigkeit, dass die thatsächliche Möglichkeit der Ausübung der Freiheit in Wollen und Handeln schlechterdings verschiedene Möglichkeiten voraussetzt und eine Wahl zwischen diesen verschiedenen Möglichkeiten seyn muss. Fichte hat von seinem idealistischen Standpunkt aus eben auch diese Frage, welche eine rein practische ist, von diesem ihrem practischen Boden entrückt, sie in ein ihr fremdes Gebiet speculativer Einbildungen hinübergezogen, und so ihren eigentlichen Sinn völlig verkehrt. Hegel aber hat seinen vorgefassten Gedanken, dass sich der Philosophie alle Gegensätze und Widersprüche zu einem höhern Verständniss auflösen, auch hier den Lauf gelassen; wesshalb das, was er sagt, für ein vorurtheilfreies Denken ganz ohne Werth und Bedeutung ist. Schelling endlich hat seiner Gewohnheit gemäss dem Reize nicht widerstanden, einen schimmernden Einfall ohne Weiteres als ein allgemeines Philosophem hinzustellen. Wenn er sagt: wer wisse, was er wolle, der greife zu ohne Wahl, so gilt das wohl von dem Handeln eines ausgebildeten festen Charakters in einem sittlich einfachen Falle, nicht aber allgemein für alle Personen und unter allen Umständen, auch in den schwierigsten Fällen; und dann wäre es erst noch die Frage, wie es bei einem solchen schnellen instinctartigen Zugreifen, wo dem Handelnden die Möglichkeit des Andershandelns gar nicht zum Bewusstseyn kommt, mit der Freiheit dieses Handelns stehe; eine Frage, worüber wir später uns auszusprechen Gelegenheit haben werden.

Abgesehen von diesen drei Philosophen ist es ziemlich allgemein anerkannt, dass die menschliche Willens-Freiheit nur eine, und zwar beschränkte, Wahl-Freiheit seyn könne. So von J. H. Fichte, welcher dabei bemerkt: Diese Wahl-Freiheit sey keine grundlose Willkühr, sondern das Vermögen, seinen Willen zu bilden, oder nicht, die rohe Unmittelbarkeit und die natürlichen Triebe desselben durch ein höheres Wollen zu beherrschen, oder auch nicht.[2]

So von Ulrici, welcher ausdrücklich sagt: unsre Willens-Frei-

[1] Werke. Bd. I. S. 367—68.
[2] System der Ethik. Bd. II. Abth. I. S. 86. 89.

heit sey nur eine Wahl-Freiheit, indem wir immer nur die Wahl haben, ob wir handeln und welchem der gegebenen Impulse wir folgen wollen; und zwar sey diese Wahl-Freiheit eine sehr beschränkte zwischen einer geringen Anzahl möglicher Handlungen. [1]

So auch Zeller, der sich darüber näher ausspricht: Es sey gerechtfertigt, die menschliche Willens-Freiheit als Wahl-Freiheit zu fassen. Es sey in jedem Augenblick eine Mehrheit von Antrieben gesetzt, welche die Thätigkeit des Subjects nach verschiedenen Seiten hin zu ziehen suchen, und zwischen welchen dann das Subject eine freie Wahl treffe. Der Willens-Freiheit müsse irgend ein Innhalt gegeben seyn, unter welchem das Subject wählen, aber nicht darüber hinausgehen und einen völlig neuen Innhalt setzen könne. [2]

Wir fügen dem noch die Äusserung eines Ungenannten bei: Freiheit sey das Vermögen, unter verschiedenen Möglichkeiten die Wahl zu treffen, ohne irgend einer Nöthigung unterworfen zu seyn; der freie Wille, den wir am Menschen kennen, bestehe aber in keiner völlig unabhängigen und unbeschränkten Wahl-Freiheit, sondern sie sey nur eine relativ freie, durch mannigfache Beschränkungen und fremde Einwirkungen auf das geringste Mass eingeengte Wahl-Freiheit. [3]

Die Motive des Wollens.

Durch diese Bestimmung der menschlichen Freiheit als Wahl-Freiheit werden wir auf einen Haupt-Punkt in der Freiheits-Frage geführt, nehmlich auf die Motive des Wollens und Handelns. Da, wie wir gesehen haben, die Freiheit nicht in reiner, durch keine Gründe bestimmter Willkühr bestehen kann, so muss also die das Wollen und Handeln bestimmende Wahl, wenn ihr Freiheit zukommen soll, durch Gründe, durch Motive bestimmt werden. Es ist dieses so unbestreitbar und so allgemein anerkannt, dass es nicht nöthig ist, die diessfälligen Meinungs-Äusserungen anderer aufzuführen. Wenn nun aber jene Wahl, um frei zu seyn, eine durch Gründe bestimmte seyn muss, so scheint hierin alsbald ein Widerspruch zu liegen; denn ein solches Bestimmtwerden durch Gründe scheint ja gerade das Gegentheil der Freiheit, deren Negation zu seyn. In der Natur wirken Gründe und Ursachen mit Noth-

[1] Leib und Seele. S. 602. Ztschr. von Fichte. Bd. 33. S. 293.
[2] Theolog. Jahrb. Bd. V. S. 445.
[3] Ztschr. von Fichte. Bd. 41. S. 227.

wendigkeit. Sollte dieses bei'm Wollen und Handeln anders seyn? und wenn dieses, wie wäre denn dann die Sache zu denken?

Schopenhauer hat geradezu anerkannt, dass die Motive mit Nothwendigkeit wirken. Alle Motive, sagt er, seyen Ursachen, und alle Causalität führe Nothwendigkeit mit sich. Dass der Mensch diese Motive seinem Willen vorhalte, darüber deliberire, dadurch werde die Nothwendigkeit der Wirkung derselben weder aufgehoben, noch verringert. So wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung gerathen könne, ehe sie einen Stoss erhalte, eben so wenig könne ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen, ehe ein Motiv ihn dazu treibe; dann aber sey sein Aufstehen so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoss.[1] Dann aber sagt er weiter: Die Nothwendigkeit, mit der die Motive wirken, sey keine voraussetzungslose; ihre Voraussetzung sey der angeborene individuelle Charakter. Dieser aber sey kein Werk der Kunst, sondern der Natur, eine Natur-Kraft, und so sey jede That eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs; seyen diese beide gegeben, so erfolge sie unausbleiblich.[2] So wäre es also nach Schopenhauer in Folge der in dem Wirken der Motive liegenden Nothwendigkeit mit der Freiheit thatsächlich aus, wenn wir nicht wüssten, dass er sich damit in den fabulosen Kant'schen intelligibeln Charakter geflüchtet hat.

Frauenstädt hat sich aus jener Alternative der Willkühr oder einer die Freiheit vernichtenden Nothwendigkeit durch das Raisonnement zu retten gesucht, dass zwar jeder Entschluss ein nothwendiger, ein durch die Motive necessitirter sey, aber dass diese Nothwendigkeit mit der Selbstbestimmung des Willens nicht im Widerspruche stehe und die Zurechnung nicht aufhebe, indem Motive nicht zwingen, sondern den Willen nur unter Voraussetzung seiner Zustimmung bewegen. Die Wahl, die der Wille treffe, sey zwar eine nothwendige, aber diese Nothwendigkeit sey kein Zwang.[3] Allein mit dieser allzuscharfen Distinction kommt man über den Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit, darüber, dass die erstere die Negation der letztern ist, nicht weg.

Ulrici giebt zwar zu, dass wir uns immer nur auf vorhandene Motive und Impulse entschliessen, dass mithin unsre Willens-Freiheit nur eine Wahl-Freiheit sey, indem wir immer nur die Wahl

[1] Die beiden Grund-Probleme etc. S. 35—36. 44.
[2] Ibid. S. 53. 56.
[3] Das sittliche Leben etc. S. 232—34. 240.

haben, ob wir handeln und welchem der gegebenen Impulse wir folgen wollen; hält aber dem entgegen, dass diese Impulse sich unserm Bewusstseyn nicht als zwingende Ursachen darstellen, und dass sich unsre Willens-Freiheit gerade nur darin zeige, dass wir zwischen zwei oder mehreren gegebenen Motiven zu wählen vermögen, ob und welchem von ihnen wir handelnd folgen wollen.[1]

Drobisch wird auch auf die Frage geführt, ob es denkbar sey, dass die Motive anders als mit Nothwendigkeit die Richtung des Willens bestimmen, entscheidet sich aber dann für eine relative Freiheit des Willens.[2]

Liebmann glaubt der Schwierigkeit auf die Art Herr zu werden, dass er durch eigene Willens-Macht gebildete Maximen erheischt, vermöge deren man im Stande sey, dem Zwange eines Motivs zu widerstehen; er hat aber, wie wir schon gesehen haben, nicht umhin gekonnt, sich selbst einzuwenden, dass sich bei der Wahl der Maximen die Frage der Abhängigkeit wiederhole,[3] auf welche Frage er aber dann keine weitere Antwort zu geben gewusst hat. In der That sind auch bei den einzelnen Handlungen die Maximen, die man sich für sein Handeln gebildet hat, nicht minder, als die natürlichen Triebe, eben wieder nur Motive, die auf unser Wollen und Handeln einen Einfluss ausüben. Die Bildung der Maximen beruht aber selbst wieder auf einem innern Willens-Acte, bei dem wieder Motive mitgewirkt haben müssen; sie sind gewollte Principien des Wollens, bei deren Gewolltwerden sich also die vorige Frage wiederholt, die sich so in's Unendliche wiederholen müsste. Man entgeht dieser Consequenz dadurch nicht, dass man, wie Liebmann, bei der Bildung jener Maximen nur die uninteressirte Überlegung der Vernunft, welche solche als schlechthin werthvoll und wollenswerth anerkennen müsse, thätig seyn lassen will; denn einmal könnte diese Vernunft doch in nichts anderem, als in einer gewissen Weise des Denkens und Wollens bestehen, so dass wir dann wieder vor der alten Frage stünden; und sodann hängt ja das, ob etwas wollenswerth sey oder nicht, gerade von dem Gewicht der Motive ab, und wir sind also mit dem Begriffe des Wollenswerthen über die Frage der Motive nicht hinausgekommen.

Auf dasselbe Resultat ist — wenn auch, wie es scheint, unbewusst — Ulrici gekommen, wenn er sagt: Die Willens-Freiheit

[1] Leib und Seele. S. 602. Ztschr. von Fichte. Bd. 40. S. 261.
[2] Die moralische Statistik. S. 75. 104.
[3] Über den individuellen Beweis etc. S. 127—30.

bestehe nur in der freien Entscheidung zwischen gegebenen oder aus der menschlichen Natur entspringenden Motiven;[1] denn diese Entscheidung, wenn sie eine freie seyn soll, muss wieder eine durch Motive bestimmte seyn, zwischen denen dann abermals eine Entscheidung getroffen werden müsste und so fort.

Man steht hier in der That vor einem unlösbaren Problem. Es ist allerdings ganz richtig: Freiheit ist keine Willkühr, rein zufälliges Handeln oder Thun kann nicht frei genannt werden. Es giebt wohl in ganz indifferenten Dingen ein solches zufälliges Thun, wie es z. B., wenn ich, um einem Gedanken nachzuhängen, im Zimmer auf und ab gehe, in der Regel ganz zufällig seyn wird, welche Richtung ich dabei, ohne daran zu denken, und somit unbewusst, einschlage. Ein solches unbewusstes und in Wahrheit willenloses Thun ist kein Act der Freiheit; ein freies Handeln müsste immer ein mit Bewusstseyn gewolltes seyn, bei welchem eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten ausgeübt wird; und eine solche Wahl müsste, wie gesagt, nothwendig eine durch Motive bestimmte seyn. Wo nur Eine Möglichkeit des Handelns gegeben wäre oder nur Ein Motiv bestünde, da wäre natürlich keine Wahl möglich und könnte daher auch von Bethätigung einer Wahl-Freiheit nicht die Rede seyn. Die Voraussetzung hiezu ist immer das Vorhandenseyn verschiedener Möglichkeiten des Thuns oder Lassens und des Antriebs entgegengesetzter Motive. Von diesen Motiven dürfte aber, wenn die Freiheit gerettet werden soll, keines mit Nothwendigkeit den Willen bestimmen. Hiebei müsste es also dem Ich ganz frei stehen, welchem von den verschiedenen mit einander concurrirenden und sich entgegenstehenden Motiven es den Vorzug geben, welchem es folgen wollte. Das wäre also wieder eine Wahl, nur eine Wahl zwischen den Motiven. Von dieser Wahl müsste aber, wenn sie eine freie seyn sollte, wieder dasselbe gelten, wie bei der Wahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten des Handelns, d. h. sie dürfte einerseits keine willkührliche und zufällige, sondern müsste wieder eine durch Motive bestimmte seyn, diese Motive dürften aber andrerseits wieder nicht mit Nothwendigkeit wirken. Wenn aber dieses, so wären wir bei ihnen abermals in demselben Falle, dass nehmlich zwischen ihnen wieder eine Wahl nach nicht nothwendig wirkenden Motiven gegeben seyn müsste. In diesem Regress, dem, wie wir gesehen, auch Frauenstädt, Liebmann und v. Hartmann sich nicht zu entwinden gewusst haben, gäbe es keine Grenze, ausser wenn man auf ein mit Nothwendigkeit wirkendes Motiv oder

[1] Naturrecht. S. 60. Ztschr. von Fichte. Bd. 40. S. 261.

Moment stösse, wobei es aber dann mit der Freiheit zu Ende wäre. Wollte man, um die Freiheit zu retten, das Gegebenseyn einer solchen Grenze negiren, so könnte es zu gar keinem Willens-Entschluss und keiner Handlung kommen. Nun wird ja aber doch nicht nur gehandelt, sondern es sagt auch einem jeden sein Bewusstseyn, dass seinem Wollen und Handeln kein solcher endloser Wahl-Process in ihm vorangehe.

Es muss hiernach irgend etwas bestehen, das diesem sonst endlosen Regress ein Ziel setzt oder ihn gar von vorn herein abschneidet, etwas, das für sich ohne eine weitere Wahl einen Willens-Entschluss nicht nur ermöglicht, sondern auch für sich selbst einen solchen zur Folge hat. Dieses Etwas ist der Umstand, dass ein Motiv oder eine Mehrheit von zusammenstimmenden Motiven an Stärke die übrigen concurrirenden Motive überragt, welche überwiegende Kraft es von selbst mit sich bringt, dass ein diesem Motiv oder dieser Mehrheit von Motiven entsprechender Willens-Entschluss erfolgt und auch mit Nothwendigkeit erfolgen muss.

Dieses ist denn auch vielfach, aber freilich nicht immer mit der gleichen Bestimmtheit und Klarheit ausgesprochen worden; am bestimmtesten von Schopenhauer, von dem wir schon gesehen haben, dass er den Motiven ein Wirken mit zwingender Nothwendigkeit zuschreibt. Der Mensch, sagt derselbe weiter, könne die sich entgegenstehenden Motive gegen einander abwägen und ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen lassen, worauf aber dann das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlage, den Willen bestimme und das Resultat des Kampfes mit Nothwendigkeit herbeiführe. So könne auch eine Handlung, für welche ein zureichendes Motiv vorhanden sey, nicht unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegen-Motiv ihre Unterlassung nothwendig mache. [1]

Eben so sagt J. C. Fischer: Die mit stärkerem Reiz, mit grösserer Anziehungskraft ausgestatteten Gründe führen in naturnothwendiger Weise die Entschlüsse herbei; das stärkste Motiv bleibe immer Sieger. [2]

Ebenso Büchner: Wo wir frei zu handeln glauben, da sey ein Beweggrund stärker als der andere gewesen und habe den Willen überwunden. [3]

[1] Über die vierfache Wurzel etc. S. 47. Die beiden Grund-Probleme etc. S. 36. 205.

[2] Die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Natur-Gesetze. ed. 2. S. 197. 203.

[3] Sechs Vorlesungen etc. S. 359.

Auch J. H. Fichte bekennt, dass es zunächst von der Stärke der Motivation abhänge, wie der Wille sich entscheide.[1] Frauenstädt schreibt dem mächtigeren Triebe die Entscheidung zu.[2]

In unsicherer Weise erklärt Ulrici: Wenn auf unsern Willen mehrere Impulse von verschiedener Stärke einwirken, so sey es denkbar, dass zwar keiner derselben an sich eine nöthigende Macht über unsern Willen besitze, und dass wir also auch dem stärkeren Impulse nicht nothwendig folgen müssen, dass wir aber unbewusster Weise thatsächlich doch immer dem stärkeren nachgeben und ihm gemäss handeln. In diesem Falle würden wir stets eine wirkliche Wahl vollziehen und insoferne frei handeln, und doch würde die Wahl immer nur auf das Eine Glied der Alternative, auf die vom stärkeren Impulse geforderte That (resp. Unterlassung) fallen.[3] Diess scheint uns jedoch ein ganz verunglückter Versuch eines Compromisses zu seyn.

Beneke sagt: Der Wille des Menschen sey nichts anderes, als die Summe seiner Antriebe, seiner Begehrungen; ihnen müssen wir folgen; im einzelnen Falle vermögen wir ihnen zwar zu widerstehen, aber doch nur vermöge eines andern stärkeren Antriebs.[4]

Wieder in vorsichtiger Zurückhaltung sagt Drobisch: Das Resultat der Werth-Beurtheilung dessen, was man zu thun im Begriffe stehe, bestimme den Willen, und diese Werth-Beurtheilung müsse, je nach der Einsicht des Subjects, wenn auch nicht das Beste, doch immer das Bessere treffen.[5]

In eigenthümlicher Weise sagt Herbart: Die Handlungen müssen gerade darum frei genannt werden, weil sie determinirt seyen durch einleuchtende Motive;[6] woran wir noch den Ausspruch Trendelenburgs reihen wollen: Der menschliche Wille müsse sich durch ein vernünftiges Motiv bestimmen lassen; nur dadurch finde er seine Freiheit wieder.[7]

Dass das im Momente des Entschlusses stärkste Motiv diesen Entschluss, und somit das Handeln mit Nothwendigkeit bestimmt und bestimmen muss, das ist nicht sowohl eine Natur-Nothwendigkeit, als vielmehr eine immanente, in der Natur der Sache liegende,

[1] System der Ethik. Bd. II. Abth. I. S. 88.
[2] Das sittliche Leben etc. S. 249. 250.
[3] Ztschr. von Fichte. Bd. 40. S. 262.
[4] Grundlegung der Physik der Sitten. S. 89.
[5] Die moralische Statistik. S. 104.
[6] Sämmtliche Werke. Bd. IX. S. 373.
[7] Naturrecht. ed. 2. S. 71.

begriffliche Nothwendigkeit. Ein Motiv ist ja begrifflich nichts anderes, als ein — wenn auch bei der Concurrenz mit andern Motiven vorerst nur in einer Anreizung bestehender, noch in den Terminis eines blosen Versuchs schwebender — Bestimmungs-Grund für den Willen, ein Hinziehen des Wollens nach einer bestimmten Richtung. Nun liegt es aber in der Natur der Sache — und das könnte man allerdings ein Natur-Gesetz nennen — dass, wenn mehrere solche Zugs-Kräfte nach verschiedenen Richtungen zu gleicher Zeit in Activität sind, diejenige den Sieg erringen und den Ausschlag für das Wollen geben muss, welcher die grösste Kraft innewohnt. Ein anderes Ergebniss wäre, als ein sich widersprechendes, gar nicht möglich; und wenn jemand je thatsächlich etwas davon Verschiedenes beobachtet zu haben glauben sollte, so muss er sich eben in der Abwägung der Kräfte der verschiedenen Motive getäuscht haben. Das gilt somit gegen Kym, wenn er meint, das Subject könne sich möglicher Weise vom stärkeren Reize ab und zum schwächeren hinneigen.[1]

Beneke hat vollkommen Recht, dass in einem solchen Falle zu dem anscheinend schwächeren Antrieb ein stärkerer hinzugekommen seyn müsse. Man denke sich den Fall, dass jemand, um seine Willens-Kraft zu bethätigen, sich überwunden habe, dem stärkeren Antriebe nicht zu folgen, so würde eben diese Absicht der Bethätigung seiner Willens-Kraft bei ihm das überwältigende Motiv gebildet haben. Ja es kann auch der blose Eigensinn zu einem solchen durchschlagenden Motiv werden.

Man wird uns einwenden, durch diese unsre Aufstellung werde der Wille zu einem ganz passiven Vermögen herabgesetzt, das der Zug-Kraft des stärkeren Motivs widerstandslos folgen müsste; es sey ja aber eben das Wesen des Willens, dass er solchen Motivationen Widerstand leisten und ihnen gegenüber einen freien Entschluss fassen könne. Man erinnere sich jedoch an das, was wir im ersten Abschnitt über die Natur des Willens ausgeführt haben, wonach es ganz verfehlt ist, wenn der Wille als ein selbstthätiges Vermögen der Deliberation und der Entschliessung aufgefasst wird. Diese Deliberation und Entschlussfassung ist Sache des Verstandes, des Gefühls, der Vorstellungskraft, aber nicht des Willens, der die gefassten Entschlüsse nur zu vollziehen hat, und dem überwiegenden Motiv mit Natur-Nothwendigkeit folgt. Der Kampf der Motive mit einander wird ausserhalb seiner ausgefochten, und dem Siege des

[1] Ztschr. von Fichte. Bd. 29. S. 251.

stärkeren von ihnen kann er seinerseits keinen Widerstand mehr entgegensetzen.

Zwischen dem Willen und dem überwiegend stärksten Motiv findet hiernach entschieden ein Verhältniss unabwendbarer Nothwendigkeit Statt, und es ist somit eine entschieden unrichtige Annahme, dass der Wille zwischen den verschiedenen concurrirenden Motiven, die ihn keineswegs mit Nothwendigkeit determiniren, mit Freiheit eine Wahl zu treffen im Stande sey. Diese Theorie in ihrer consequenten Verfolgung würde vielmehr zu unlösbaren Widersprüchen führen. In diesem Verhältniss des Wollens zu den Motiven hat mithin die Freiheit keine Stätte, es herrscht hier im Gegentheil unerbittliche Natur-Nothwendigkeit. Der Wille wird unausweichlich immer durch die präponderirenden Motive bestimmt.

Grund das Präponderirens eines Motivs.

Nun erhebt sich aber die weitere Frage: Was es denn sey, das dem einzelnen Motive dieses Übergewicht in der Beeinflussung des Wollens verleihe und so jede weitere Wahl zwischen den Motiven abschneide. Eine rein objective Qualität des Motives kann es nicht seyn, da die verschiedenen Subjecte von den objectiv verschiedenartigsten Motiven zum Wollen bestimmt zu werden pflegen, und da es ja häufig vorkommen könnte, dass im einzelnen Falle keines der concurrirenden Motive die betreffende objective Qualität besässe. Der Grund der überwiegenden Stärke eines Motives muss daher in seiner Beziehung zur Subjectivität der einzelnen Menschen liegen, oder vielmehr seine Stärke kann nur in seiner Subjectivität liegen.

Das ist denn auch vielfach, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochen, dach thatsächlich anerkannt worden, und insbesondere ist von sehr vielen geltend gemacht worden, dass es der Trieb nach eigener Glückseligkeit sey, welcher bei der Wahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten des Wollens und Handelns immer den Ausschlag gebe. Wir wollen von den vielen, welche diese Ansicht vertreten, vor allen Ludwig Feuerbach und einige Aussprüche desselben anführen. Es sey nichts ungereimter, sagt er, als dem Menschen ein besonderes, von seinem Glückseligkeits-Trieb unabhängiges metaphysisches Bedürfniss anzudichten. Wo kein Glückseligkeits-Trieb sey, sey auch kein Wille. Was man wolle, sey das Ende einer Widerwärtigkeit, eines Leidens, eines Unglücks, das Wohlseyn. Wollen sey Wohlwollen, und zwar zunächst gegen sich selbst. Der

Wille sey die Begierde oder das Verlangen eines sey es nun wirklichen oder scheinbaren Guts, er könne gar nicht das Gute nicht wollen. So werde er nothwendig bestimmt oder angezogen von den Gegenständen, die er für nützlich, abgestossen von denen, die er für schädlich halte. Der Mensch strebe nothwendig nach Wohlseyn. Wollen heisse. glücklich seyn wollen.[1]

Auch der strenge Kant hat neben dem, dass er bekanntlich wenigstens als Lohn der Tugend Glückseligkeit postulirt hat, das Bekenntniss abgelegt, dass etwas wollen und an dem Daseyn desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, identisch sey. Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf's Begehrungs-Vermögen, und führen insoferne, jenes ein pathologisch bedingtes, dieses ein rein practisches Wohlgefallen bei sich.[2]

In ähnlicher Weise bekennt J. H. Fichte: In der Wahl-Freiheit liege auch das Gefühl der Neigung für den einen und der Abneigung für den andern Fall. Nach der Natur der Sache sey jede Handlung und Willens-Entscheidung ein Effect entschiedener Neigung. Darin gerade haben wir das Gefühl unsrer Freiheit, dass wir nach der Neigung uns entschieden haben; Freiheit sey das Vermögen, seiner Neigung, oder, wenn die Neigungen und Motivationen streiten, der stärkeren dauerndern Neigung zu folgen.[3]

Wir führen noch Carl Werner an, welcher sagt: Alles Wollen habe ein Gefallen zn seiner Voraussetzung; die Seele könne nichts anderes wollen, als woran sie ein Gefallen habe, Gefallen habe sie aber an dem, was ihr zusage und in irgend einer Weise Befriedigung verheisse.[4] Ferner Beneke: Das Wollen werde immer durch die Vorstellung irgend eines Interesse bestimmt, dieses Interesse sey das den Willen Treibende.[5] Endlich Spir: Der einzige eigentliche Zweck, das einzige eigentliche Ziel alles Willens, alles Strebens sey die Identität mit sich, die Befriedigung.[6]

Es liegt in allen diesen Aussprüchen entschieden Wahrheit. Alles Wollen, d. h. jeder Willens-Entschluss ist bedingt durch ein subjectives Hingezogenwerden zu dem, was gewollt wird; beides ist eigentlich identisch, ich kann nicht wollen, nicht begehren, was

[1] Sämmtliche Werke. Bd. X. S. 62—65.
[2] Werke. Bd. IV. S. 53.
[3] System der Ethik. Bd. II. Abth. I. S. 86—87.
[4] Über Wesen und Begriff der Menschen-Seele. ed. 2. S. 53.
[5] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 75.
[6] Die Wahrheit. S. 124.

mich zurückstosst, ich würde ja damit wollen, was ich nicht will. Es liegt diese Einsicht allen den aufgeführten Aussprüchen zu Grunde; gleichwohl sind sie alle zu einseitig. Ich kann im einzelnen Falle wohl etwas wollen, was nicht gerade zu meiner Glückseligkeit beiträgt, wie z. B. wenn mein Wollen durch blosen Eigensinn bestimmt wird, oder durch etwas, für das ich gerade kein Wohlgefallen, kein Interesse, keine Neigung habe, wie wenn ich, um einem grössern Übel zu entgehen, mich zu einem Thun entschliesse, das mir an sich sehr zuwider ist. Das Allgemeine, was alle jene speciellere Motivirungen in sich begreift, ist die subjective, wenn auch nur momentane, Befriedigung, welche natürlich auch die Befreiung von einem peinlichen oder gar unerträglichen Zustande, wie beim Selbstmord, in sich begreift, und worin auch die Befriedigung des Eigensinns ihre Stelle findet. Befriedigung ist sonach hier in einem allgemeineren Sinne genommen, als bei Beneke, welcher es mit Gefallen identificirt, und bei Spir, der damit nur den vagen Begriff der Identität mit sich erläutert.

Ohne dieses Motiv der Befriedigung, wenn dasselbe auch nicht zum Bewusstseyn kommt, ist kein Wollen und kein Handeln möglich. Der Mensch kann nichts wollen und nichts thun, als das, worin er, wenn auch nur für den Augenblick, seine Befriedigung sucht, und er muss mit absoluter Nothwendigkeit dasjenige thun wollen, von dem er sich im Momente des Thuns die grösste oder die grössere Befriedigung verspricht. Es besteht somit für ihn die Möglichkeit und also die Freiheit gar nicht, sich zu einem andern Thun oder Lassen zu entschliessen.

Diese bei verschiedenen Möglichkeiten des Thuns und Lassens dem Subject vorschwebende Befriedigung durch das eine oder das andere ist das den Willens-Entschluss bei seiner Wahl sofort bestimmende Moment, ohne dass es erst einer in den Lüften schwebenden Wahl zwischen den verschiedenen Motiven, und daher neuer Motive für diese Wahl bedürfte. Diese Befriedigung ist das, was Frauenstädt, wie wir gesehen haben, als der Endzweck vorgeschwebt ist, bei welchem angelangt es mit der Freiheit ein Ende habe. Nun braucht es natürlich keines solchen zur Rettung der Freiheit nothwendigen, aber unmöglichen, endlosen Regresses mehr, aber freilich ist damit der Wille ein mit Nothwendigkeit determinirter. In diesem Stadium wenigstens ist sonach keine Freiheit möglich.

Es muss indessen hier noch bemerkt werden, dass alle diese Reflexionen über die Motive der Willens-Entschliessungen für die

Fälle keine Geltung haben, wo, hervorgerufen durch unerwartet eingetretene Umstände, ein schnelles momentanes Handeln Statt hat ohne vorhergegangene Besinnung und Überlegung, wie z. B. bei einem unverhofften Angriff oder überhaupt bei einer plötzlich sich zeigenden Gefahr. Hier pflegt der Trieb der Selbsterhaltung und des Schutzes mit instinctiver Natur-Gewalt das Handeln zu bestimmen, so dass dabei die Freiheits-Frage ganz wegfallen muss.

Wo wäre die Freiheit zu suchen?

Wir haben gesagt, in dem zuletzt betrachteten Stadium, d. i. in dem Verhältniss des Wollens zu den Motiven, sey keine Freiheit möglich. Es führt uns diess auf die Frage, wo denn die Freiheit, wenn es eine solche giebt, zu suchen sey. Man spricht immer von einer Willens-Freiheit. Danach wäre die Freiheit eine Eigenschaft des Willens. Es pflegt jedoch hiebei von einem sehr unkritischen Begriff des Willens ausgegangen zu werden, in welchem Verschiedenes, nehmlich Wollen, Denken und Fühlen, zusammengeworfen wird, wie wir in unserm ersten Abschnitt »Vom Willen« auseinandergesetzt haben. Wollte man sich jedoch auch bei jenem gewöhnlichen Begriffe des Willens beruhigen, so müsste man darin jedenfalls drei verschiedene Functionen desselben unterscheiden, nehmlich einmal die Deliberation darüber, zu welchem Thun man sich entschliessen, d. h. was man wollen wolle, dann den wirklichen Willens-Entschluss, und endlich das daraaf folgende und dadurch bedingte thatsächliche actuelle Wollen. Das Erste ist entschieden noch kein Wollen, sondern ein Denken, ein Abwägen der für und gegen sprechenden Gründe. Auch das Zweite, als das Resultat dieses abwägenden Denkens, ist noch kein wirkliches Wollen, sondern nur der Schluss, die Conclusion aus jenen Prämissen des denkenden Erwägens; doch ist es zugleich die *causa movens* und das Princip des wirklichen Wollens. Wir glauben nun zur Genüge gezeigt zu haben, dass in diesem wirklichen und eigentlichen Wollen, da es durch die gefasste Entschliessung, beziehungsweise durch das prädominirende Motiv der Befriedigung mit Nothwendigkeit determinirt werde, kein Raum für die Freiheit sey. Dieselbe könnte somit nur in die beiden andern vorangegangenen Functionen, oder in eine derselben verlegt werden. In der Willens-Entschliessung kann dieselbe nun ebenfalls nicht liegen; denn sie folgt, wie jede Conclusion, mit Nothwendigkeit aus ihren Prämissen, ist das blose formell mechanische Ziehen

des Facit aus der vorangegangenen Abwägung der verschiedenen sich Concurrenz machenden Motive, der Deliberation darüber, welche der verschiedenen Möglichkeiten des Thuns oder Lassens als die die grösste Befriedigung gewährende erscheine und daher zu wählen sey. Die Freiheit könnte daher nur etwa in dem liegen, was dieser Willens-Entschliessung vorangeht, d. h. in der Schaffung der Prämissen zu der Willens-Entschliessung, und somit namentlich in jener Deliberation, jener Abwägung der sich entgegenstehenden Motive, was, wie gesagt, wenn man es auch als eine Function des Willens in jenem weiteren Sinne betrachtet, doch in Wahrheit ein Act des Denkens ist, wobei aber zugleich Phantasie und Gefühl so wie auch die sinnlichen Antriebe häufig eine entscheidende Rolle spielen. Dass die Freiheit nur in dieser Region zu suchen wäre, ist nun auch vielfach eingesehen worden; und wir stehen also hier vor der neuen Frage: ob in der Schaffung der Prämissen zu der Willens-Entscheidung und namentlich in der aus den genannten Elementen combinirten Deliberation, Freiheit herrsche und herrschen könne, oder nicht. Zu constatiren haben wir hier vor allem, dass, worüber an sich kein Streit besteht und auch keiner bestehen kann, die Motive nichts anderes sind als Vorstellungen. Es wird von Interesse seyn, in dieser bedeutungsvollen Frage zuerst eine Auswahl von Aussprüchen anderer Philosophen zu vernehmen.

Beginnen wir wieder mit Kant, so gehen seine diessfällige Aussprüche, wobei er nur seinen empirischen Charakter im Auge hat, dahin: Die Vorstellungen, nach denen ein Subject handle, seyen nicht in seiner Gewalt, sondern führen Natur-Nothwendigkeit bei sich. Wenn die Freiheit unsers Willens von unsern Vorstellungen abhienge, so wäre sie im Grunde um nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen sey, von selbst seine Bewegungen verrichte.[1] Über die dagegen von Kant behauptete transscendentale Freiheit seines intelligibeln Charakters haben wir uns bereits ausgesprochen.

Bei J. G. Fichte macht sich in diesem Punkte eine gewisse Unsicherheit bemerklich. Wir haben seine Aufstellung schon angeführt, dass das Ich nur frei sey, indem es handle, sowie es auf diese Handlung reflectire, höre dieselbe auf, frei zu seyn.[2] Da nun Reflectiren Denken ist, so würde darin liegen, dass das Denken unfrei sey. Nun erklärt aber Fichte im Widerspruch damit die

[1] Werke. Bd. VIII. S. 227—28.
[2] Werke. Bd. I. S. 371.

Intelligenz für frei und sagt: als Intelligenz und mit Intelligenz handelndes Wesen sey ich absolut frei;[1] und noch specieller: Der Satz des Fatalismus, dass unser Handeln und Wollen von dem System unsrer Vorstellungen abhänge, sey unrichtig, das System unsrer Vorstellungen hänge vielmehr von unserm Triebe und unserm Willen ab;[2] wogegen Fichte anerkennt, dass in dem Fühlen keine Freiheit sey.[3]

Bei Hegel, dem der Begriff das Freie ist,[4] lag es im System, wenn er ausspricht: Die Freiheit sey das Denken selbst; wer das Denken verwerfe und von Freiheit spreche, wisse nicht, was er rede. Die Einheit des Denkens mit sich sey die Freiheit, der freie Wille. Der Wille sey nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit sey nicht nur im Denken, sondern die Wurzel des Denkens.[5] Hegel hatte demnach auch den verfehlten Begriff vom Willen, dass derselbe denke.

Von Michelet haben wir schon oben gesehen, dass er die Freiheit, als das Vermögen, sich von jeder Bestimmtheit in die schrankenlose Unendlichkeit seines reinen Ich, d. h. in die innhaltslose Allgemeinheit, zurückziehen zu können, das Denken nennt.

Auch Drobisch behauptet die Freiheit der Intelligenz, setzt aber bei, dass daraus keine übereilte Folgerungen hinsichtlich der Willens-Freiheit zu ziehen seyen, und sagt dann ferner: In der Fähigkeit der der Willens-Entschliessung vorangehenden Überlegung und Erwägung offenbare sich die Freiheit und Selbstständigkeit der Intelligenz, die Unabhängigkeit des Urtheilens und Erkennens von allem Begehren und Wollen, so wie die Befähigung, ein bestimmtes Begehren durch ein Wollen eine Zeit lang zurückzuhalten.[6] Drobisch ist es daher doch, wenn auch nicht eben in ganz klarer Weise, zum Bewusstseyn gekommen, dass die Deliberation über die Motive und die zu fassende Entschliessung kein Act des eigentlichen Willens sey.

Dasselbe ist von Wirth zu sagen, wenn er den Willen als das Concretwerden, das Resultat der Intelligenz auffasst, die Freiheit die Folgsamkeit des Willens gegen die Einsicht nennt und fordert, dass der Geist Wille des reinen Denkens werden solle.[7]

1 Bd. IV. S. 36. 125.
2 Bd. I. S. 295.
3 Ibid. S. 107.
4 Werke. Bd. VI. S. 315.
5 Bd XV. S. 528—29. 533.
6 Die moralische Statistik. S. 74. 104.
7 System der specul. Ethik. Bd. I. S. 57. 59. 60.

Dagegen versirt Zeller in jenem verfehlten Begriff des Willens, wenn er denselben bestimmt als ein Vermögen der selbstthätigen Reaction gegen die gegebenen verschiedenen Antriebe, durch welches Vermögen das Gewicht des einen verstärkt, das des andern aufgehoben oder vermindert werde.[1]

Bei v. Hartmann fliesst Richtiges und Unrichtiges in einander, wenn er sagt: Der Wille sey das Streben nach Realisirung einer Vorstellung; es gebe kein Wollen ohne Vorstellung. Der Wille sey zunächst eine latente Kraft und sein Übergang in das actuelle Seyn, in die Kraft-Äusserung, erfordere als zureichenden Grund ein Motiv, welches allemal die Form einer Vorstellung habe. Da nun das Erzeugen von Vorstellungen dem bewussten Willen unterworfen sey, so folge daraus die Möglichkeit, durch willkührliche Erzeugung einer Vorstellung, die man als Motiv einer gewissen Begehrung kenne, mittelbar diese Begehrung zu erwecken. Der Wille reisse die Vorstellung in den Strudel des Seyns hinein.[2]

Schiessl dagegen, welcher überhaupt in der Ideen-Association ein neues Princip entdeckt zu haben glaubt, schreibt dieser den mächtigsten Einfluss auf unser Handeln zu. Alle unsre Entschliessungen, sagt er, und all unser Thun hänge von ihr ab; sie sey das oft halb unbewusste Motiv unsrer Handlungen. Es gebe keine Freiheit, die unabhängig von der Ideen-Association wäre.[3]

In sehr bemerkenswerther Weise hat sich Ulrici über die vorliegende Frage ausgesprochen: Wenn gleich Empfindungen und Gefühle oft unmittelbar Strebungen, Wünsche, Begierden in der Seele wecken. so müsse doch erst der Wille durch einen besondern Act sich mit ihnen einigen, wenn sie zu Motiven des Handelns werden sollen. Die Impulse werden von der Seele mit Freiheit erst zu Motiven gemacht.[4] Da wir über unsre Empfindungen, Gefühle und Affecte, über unsre Triebe, Strebungen und Begehrungen keine unmittelbare Gewalt besitzen, da wir sie nur zu mässigen und zu beherrschen vermögen, indem wir ihnen dazu geeignete Vorstellungen entgegensetzen, so könne von Freiheit des Willens gar nicht die Rede seyn, sobald wir auch über unsre Vorstellungen keine Macht haben, und nicht im Stande seyen, diejenige herbeizu-

1 Theolog. Jahrbücher. Bd. V. S. 427.

2 Philosophie des Unbewussten. ed. 2. S. 36. 91—93. 213. 317—18. 698.

3 Ztschr. von Fichte. Bd. 61. S. 271.

4 Naturrecht. S. 28. 37.

ziehen und auszuwählen, der wir handelnd folgen wollen. Wirthschaften die Vorstellungen auf eigene Hand in der Seele, so sey diese nur der Spielball ihrer Empfindungen und Gefühle, Triebe und Strebungen, Vorstellungen und Vorstellungs-Complexe. Mittelst des Vorstellungs-Triebes und des ihn befriedigenden Vermögens seyen wir befähigt. von den sich uns aufdrängenden Empfindungen und Gefühlen, Perceptionen und Wahrnehmungen abzusehen, in unser inneres Vorstellungs-Leben uns zurückzuziehen und unsern eigenen Gedanken, Erinnerungen und Phantasie-Gebilden nachzuhängen. In ihm wurzle unsre Freiheit, mit unsern Vorstellungen beliebig zu schalten und zu walten. Obwohl die Freiheit nicht nur im Willen wurzle, sondern mit ihm in Eins zusammenfalle, so wäre ihre Ausübung doch unmöglich ohne jene Macht der Seele über ihre Vorstellungen, ohne die Freiheit des Vorstellens; die Seele könnte zwar wohl die Fähigkeit und den Trieb der Selbstbethätigung besitzen, aber die Bethätigung selbst wäre unmöglich, wenn sie nicht auch mit ihren Vorstellungen frei schalten, dieselben beliebig in's Bewusstseyn zurückrufen und aus ihm entfernen, sie beliebig scheiden und verknüpfen könnte. Eine Willens-Entscheidung, ein Willens-Act könne nur nach einer vorgängigen, wenn auch noch so kurzen, Erwägung und Überlegung erfolgen, diese aber wäre unmöglich ohne die von der Seele kraft jener Freiheit des Vorstellens vollzogene Reproduction, Scheidung und Verknüpfung ihrer Vorstellungen. Wille und Selbstbewusstseyn, Willens-Freiheit und Gedanken-Freiheit bedingen sich gegenseitig und haben ihre gemeinsame Quelle in der Selbstbestimmung des Ich. Es hänge von mir ab, ob ich überlegen und reflectiren, ob und welche Vorstellungen ich verknüpfen wolle etc. Indessen — fügt dann doch Ulrici limitirend hinzu — sey die Gedanken-Freiheit keineswegs eine unbeschränkte; das Vorstellen und Denken sey vielmehr nicht nur an die logischen Gesetze gebunden, sondern die Seele könne auch ihre gegebene objective Vorstellungen und die auf sie gegründeten Begriffe und Urtheile nicht willkührlich abändern. Das wollende Ich könne zwar die gegebenen Strebungen als Motive seines Thuns verwerfen oder beliebig zwischen ihnen wählen, dafür aber vermöge es dieselben nicht unmittelbar zu beseitigen und andere hervorzurufen. So habe es über seine Vorstellungen nicht das gleiche Mass der Macht und Herrschaft, wie über sein Wollen, Thun und Lassen. [1]

[1] Leib und Seele. S. 533. 592. 599. 606—8.

Diesen verschiedenen Meinungen gegenüber haben wir vor allem zu bemerken, dass, wenn man, wie J. G. Fichte, Hegel und Michelet, für die Intelligenz und das Denken ohne weiteres Freiheit vindicirt und durch diese Denk-Freiheit *eo ipso* die Willens-Freiheit als gegeben hinstellt, diess eben eitle, jeder Begründung entbehrende und darum werthlose Behauptungen sind. Ein näheres Nachdenken muss uns vielmehr zeigen, dass unserm Denken keine Freiheit zukommt, dass wir nicht Herren unsrer Gedanken sind. Die Gedanken springen, wie dieses auch J. H. Fichte eingesehen hat, [1] ohne unser Dazuthun aus einer uns unzugänglichen Tiefe in uns hervor. Was hilft es uns, witzig seyn zu wollen, wenn uns kein Einfall kommt, oder geistreich, wenn kein Funke sprühen will, oder dichten wollen, während die Phantasie im Starrkrampf liegt? Stünden die Gedanken in unserm Dienste, so würde es nichts als unsers Beliebens bedürfen, um ein Genie zu werden. Das weiss jedoch ein jeder sattsam, dass er es hier mit dem blosen Willen nicht weit bringt. Übrigens ist es nicht, oder wenigstens nur in den seltensten Fällen, das reine Denken der Intelligenz, das bei den Willens-Entschliessungen den Ausschlag giebt, der Wille folgt keineswegs, wie Wirth meint, nur der Einsicht. Was auf den Willen einwirkt oder einzuwirken sucht, sind theils Gedanken und Maximen, theils Empfindungen, Gefühle, Affecte, Neigungen und Abneigungen, Liebhabereien, sinnliche Antriebe u. s. w. Alle diese Elemente, in die Form von Vorstellungen erhoben, bilden die concurrirenden und häufig mit einander ringenden Motive. Nun besitzen wir, wie ja auch Ulrici einräumt, über unsre Empfindungen, Gefühle, Affecte u. s. w., überhaupt über alle unsre Passionen, keine unmittelbare Gewalt, d. h. keine andere Gewalt, als die des Denkens und der Maximen, die aber ebenso, wie jene andere Elemente, wenn es sich um eine Willens-Entschliessung handelt, eben als — jenen andern sich vielleicht entgegensetzende — Motive auftreten. Diese in einem wirklichen Denken bestehende Motive scheint nun Ulrici κατ' ἐξοχήν Vorstellungen zu nennen, während doch jene übrige Elemente, wenn sie bei der Deliberation als Motive eine Rolle spielen, ebenfalls in der Form von Vorstellungen auftreten. Ulrici bringt schon dadurch Verwirrung in seine Theorie. Was er als Vorstellungen den übrigen auf den Willen einwirkenden Impulsen entgegenstellt, ist nichts anderes, als eben auch, wie jene Impulsen, in der Form von Vorstellungen concurrirende Motive.

[1] Die Idee der Persönlichkeit etc. S. 188.

Das Eigenthümliche der Theorie Ulrici's ist nun das, dass er die Freiheit nicht in die Deliberation über die zwischen den verschiedenen Motiven zu treffende Wahl, in die Abwägung dieser einander entgegenstehenden Motive verlegt, sondern in die Schaffung oder Hervorrufung der von ihm speciell so genannten und nach ihm über die andern Impulse prädominirenden Vorstellungen, indem er der Seele, wie v. Hartmann dem bewussten Willen, die Macht der willkührlichen Erzeugung solcher Vorstellungen beilegt. Ulrici wäre am Ende besser weggekommen, auch wäre es wohl consequenter von ihm gewesen, wenn er der Seele auch die Macht der beliebigen Hervorrufung der übrigen von ihm aufgeführten Impulse vindicirt hätte, dann wäre die Sache einfach durch die alleinige Hervorrufung der von ihr gewollten Vorstellungen abgemacht gewesen. Indem er zugesteht, dass wir über jene übrige Impulse keine Macht besitzen, und es eine Thatsache ist, dass diese bei der Willens-Entschliessung häufig den Sieg über die Motive, welche Ulrici speciell Vorstellungen nennt, davon tragen, so ist in diesen Fällen seine Freiheit der Nothwendigkeit unterlegen. Er hätte also auf diese Weise die Freiheit nicht schlechthin gerettet, sondern es nur zu dem seltsamen Ergebniss eines ungewissen Kampfes derselben mit der Nothwendigkeit gebracht.

Indessen kann er auch mit der von ihm postulirten Macht der Seele über jene seine »Vorstellungen« nicht aufkommen. Er scheint darunter Gedanken der Intelligenz und Maximen zu verstehen. Wir haben jedoch schon gezeigt, dass im Denken und in den Gedanken keine Freiheit herrscht; Maximen sind aber auch nichts anderes, als Gedanken, welche nur die Form einer practischen Regel angenommen haben. Jedenfalls ist die Meinung Ulrici's durchaus irrig, dass die Seele mit ihren Vorstellungen frei schalten, sie nach Belieben in's Bewusstseyn zurückrufen und daraus entfernen, sie scheiden und verknüpfen könne. Um eine Vorstellung oder einen Gedanken willkührlich hervorrufen zu können, müsste man, wie J. C. Fischer dieses richtig eingesehen hat,[1] ihn schon haben. Die Gedanken stehen nicht vor dem Ich, wie die Bücher in einem Schranke mit Schilden, auf denen Verfasser und Titel kurz notirt sind, so dass man nach Belieben eines herausnehmen, aufschlagen und nach seinem Innhalte sehen kann; sondern einen Gedanken müsste ich, um ihn mit Freiheit wählen zu können, schon in meinem

[1] Die Freiheit des menschl. Willens etc. ed. 2. S. 102.

Bewusstseyn haben, ich müsste ihn also schon denken, was ja ein reiner Widerspruch ist. Es ist auch sonst anerkannt, dass die succesive Entstehung der Vorstellungen in uns, das Sich-aneinander-Reihen derselben, was man Ideen-Association nennt, nach gewissen von uns unabhängigen Gesetzen sich vollziehe. Diese Ideen-Association übt daher häufig auch bei unsern Willens-Entschliessungen ihren Einfluss, jedoch keinen so vorherrschenden, wie Schiessl meint, da die Motive in der Regel durch die bereits in uns vorhandenen Gefühle und sonstige Regungen prädestinirt sind.

Jedenfalls aber herrscht hiernach in dem jeweiligen Zusammentrit und der Gruppirung der Motive keine Freiheit, und die von Ulrici postulirte schaffende Freiheit des Vorstellens, die von ihm für die Seele vindicirte Macht des freien Schaltens mit den Vorstellungen ist eine reine Imagination. Besitzen wir aber keine solche freie Macht über die Vorstellungen, so kann nach Ulrici selbst auch von Freiheit des Willens nicht die Rede seyn. Es ist übrigens nicht ganz verständlich, wenn Ulrici diese Willens-Freiheit davon abhängig macht, dass wir die Macht haben, diejenige Vorstellung herbeizuziehen und auszuwählen, der wir handelnd folgen wollen. Hiernach will es ja scheinen, als ob der Willens-Entschluss schon vor dem Eintrit dieser Vorstellung gefasst sey, und dass dieselbe nur herbeigezogen werde, um jenen Entschluss nachträglich zu motiviren; wie es denn auch ferner scheint, dass die von ihm geforderte freie Scheidung und Verknüpfung der Vorstellungen nur in der Absicht und zu dem Zwecke geschehen solle, um ein gewisses — also bereits bestehendes — Wollen zu motiviren, so dass dann die neue Frage entstünde, worin denn dieses Wollen seinen Entstehungs-Grund habe. Damit stünden wir aber dann wieder vor einem Regress in's Endlose. Nicht besser wären wir indessen daran, wenn die Herbeiziehung der Vorstellungen nicht auf einer solchen Präoccupation beruhen sollte; denn die bei dieser Herbeiziehung ausgeübte Freiheit dürfte wieder, wenn sie wirklich eine freie seyn sollte, keine rein willkührliche, sondern müsste eine durch Motive bestimmte seyn. Damit hätten wir aber nicht nur wieder denselben endlosen Regress, sondern es wäre auch gar nicht abzusehen, was durch eine solche freie Herbeiziehung von Vorstellungen erreicht werden sollte. Alles freie Thun muss ja, eben weil es kein rein zufälliges seyn darf, einen Zweck haben, es muss dadurch etwas erreicht werden wollen. Wenn nun dieser Zweck nicht in der Motivirung eines bereits gehegten Wollens bestehen, und es

daher nicht auf Herbeiziehung von gerade hiezu dienenden Vorstellungen abgesehen seyn darf, so weiss man nicht, in welcher Richtung sich die Freiheit einer solchen Herbeiziehung äussern sollte, es müsste denn nur die Absicht seyn, dem Ich eine Auswahl unter einer möglich grossen Zahl von Motiven möglich zu machen. Das ist jedoch nicht die Meinung Ulrici's. Auch würde eine solche Auswahl, als eine freie, wieder eine, jedoch nicht mit Nothwendigkeit, motivirte seyn müssen; und so stünden wir abermals auf dem alten Fleck. Man sieht, die Theorie Ulrici's stösst nach allen Seiten auf nichts als Unmöglichkeiten und Undenkbarkeiten.

Die Freiheit kann hiernach dadurch nicht gerettet werden, dass Ulrici gegen die als Motive auftretenden und unsrer freien Macht nicht unterworfenen Passionen angeblich mit Freiheit hervorgerufene Gedanken in's Treffen führt. Es würde dadurch auch immer nur ein Kampf zwischen beiden, und nicht eine ruhige Deliberation herbeigeführt werden. »Sollen unsre Handlungen ganz unabhängig seyn,« sagt Garve,[1] »so müssen sie es auch von unsern eigenen Vorstellungen seyn, denn diese sind selbst zuletzt abhängig.«

Was indessen jene Deliberation betrifft, so ist es weit gefehlt, dass darin, wie es Ulrici vorzuschweben scheint, der reine parteilose ruhige Gedanke, die blose Intelligenz das gewichtigste oder gar das entscheidende Wort hätte. Die Frage, welche dabei, wenn auch unbewusst, entschieden wird, ist immer die: was wird das Subject am meisten befriedigen? und die Entscheidung dieser Frage hängt immer von der ganzen Individualität der Person ab: vom Naturell, vom Temperament, von der Nationalität von Bildung, Erziehung, Gewohnheit, persönlichen Beziehungen und Verhältnissen, von allen möglichen Passionen und Affecten, von der Religion, von dem sich gebildeten Charakter u. s. w. u. s. w. Die Frage ist demnach ihrer Natur nach gar keine solche, bei deren Entscheidung das freie Belieben walten kann, sie müsste vielmehr eigentlich, wenn es möglich wäre, mit der Wage entschieden werden; und die Deliberation übt nur die objective Function einer solchen Wage aus, wobei sie sich freilich in der Abschätzung des Gewichts auch täuschen und verrechnen kann. Daran aber, dass das gewählt werden muss, was — wenn auch nur für den Augenblick — für das Subject die grösste Befriedigung verspricht, kann die Deliberation nichts ändern, das ist eine unausweichliche Nothwendigkeit, der auch die von

[1] Übersetzung von Ferguson's Grundsätzen der Moral-Philosophie. S. 296.

Ulrici aufgebotenen Vorstellungen sich beugen müssten. So löst sich denn auch der Schein auf, als ob jede Besinnung und Überlegung, was man thun wolle, die Freiheit dieses Thun-wollens zu seiner Voraussetzung habe; denn bei einer Überlegung, die in einem blosen objectiven Abwägen besteht, trifft diese Voraussetzung auf keinen Fall zu.

Besteht nun die Freiheit nicht in unmotivirter Willkühr, besteht sie nicht in dem Verhältniss des Wollens zu den Motiven, in dem Wollen nach Motiven, besteht sie nicht in einer Wahl unter den Motiven, besteht sie nicht in der Schaffung der Motive, waltet vielmehr auf allen diesen Stationen eine unverbrüchliche Nothwendigkeit, so bleibt keine Region übrig, wo wir die Freiheit noch suchen könnten, und wir müssen sie vielmehr schlechthin verneinen.

Der Freiheits-Glaube.

Die Annahme der menschlichen Willens-Freiheit ist in der That mehr nicht, als ein bloser Glaube; gestehen doch, wie wir gesehen haben, viele von ihren Vertheidigern selbst zu, dass sie sich nicht beweisen lasse. Aufgegeben will sie desswegen freilich nicht werden; aber die Art, wie sie begründet werden will, lauft, abgesehen von der Berufung auf das angebliche Bewusstseyn derselben, was aber, wie wir gezeigt haben, ein sehr schwacher Beweis-Grund ist, nicht nur lediglich auf Paradoxien und Widersprüche hinaus, sondern es ist darin auch eine gewisse Gezwungenheit unverkennbar. Wir finden bei den Vertheidigern der Willens-Freiheit keine unbefangene und uninteressirte Untersuchungen, ob Freiheit bestehe, oder nicht, sondern eine ganz unverborgene Voreingenommenheit für dieselbe, die sie eben um jeden Preiss retten will, und zu dem Ende sich nicht scheut, die abenteuerlichsten Phantasien in's Feld zu führen. Diese voreingenommene Sucht finden wir auch vielfach in förmlichen Bekenntnissen ausdrücklich zugestanden. So sagt schon Schelling: Gegenüber von der göttlichen Allmacht gebe es keinen andern »Ausweg«, als den Menschen mit seiner Freiheit in das göttliche Wesen selbst zu retten;[1] ebenso ferner Strauss: Gegenüber von der göttlichen Allmacht bleibe kein anderer »Ausweg«, als den Menschen mit seiner Freiheit in das göttliche Wesen selbst zu flüchten;[2] endlich Michelet: Um die menschliche Freiheit zu

[1] Werke. Abth. I. Bd. VII. S. 339.
[2] Christliche Glaubenslehre. Bd. II. S. 362—63.

retten, bleibe kein anderer »Ausweg«, als ihr Princip zu einem der Seele immanenten zu machen.[1]

Woher nun dieser Affect für die Freiheit, von dem wir in neuerer Zeit fast alle Philosophen, welche keine Materialisten sind, eingenommen sehen? Jeder Mensch weiss und fühlt, dass er in seiner thatsächlichen Erscheinung frei, dass sein Wille keinem äussern Zwang unterworfen ist; was hat es dabei für ihn für einen Werth, zu wissen, dass sein aus seinem Innern anscheinend frei hervorgehendes Wollen und Thun nicht von einem ihm verborgenen immanenten Gesetze abhänge? Es sollte ihn das im Grunde so wenig kümmern, als die Frage, ob in seiner Ideen-Association Freiheit walte, oder ob sich dieselbe nach einem innern Gesetze vollziehe, wonach zu fragen auch dem gewöhnlichen Menschen gar nicht einfällt.

Jener Affect für die Freiheit erklärt sich hauptsächlich aus der menschlichen Eitelkeit, aus der Sucht, dem Menschen eine möglichst hohe Stellung anzuweisen, wozu natürlich die Willens-Freiheit unentbehrlich ist. Welche Demüthigung wäre es für diese Eitelkeit, wenn dem Menschen die Willens-Freiheit abgesprochen werden müsste! Denn dann müsste es mit allen den Glorificationen des Menschen, in denen sich die Leute gefallen und worüber sich so schöne Worte machen lassen, gründlich aus seyn. In dieser Beziehung haben wir an Mill einen Philosophen gefunden, welcher ganz mit uns übereinstimmt, wenn er sagt: Die Lehre vom freien Willen sey ersonnen worden, weil die Anerkennung der menschlichen Unfreiheit ebensowohl mit dem unmittelbaren Bewusstseyn eines jeden unvereinbar, als demüthigend für den menschlichen Stolz, und selbst erniedrigend für die sittliche Natur des Menschen erschienen sey.[2]

Unter diese Eitelkeit rubricirt sich dann hauptsächlich der sittliche Glaube, welcher — zumal im Anschluss an die Religion — eine Haupt-Grundlage zu jener Glorification des Menschen abgiebt. Denn was wäre es mit dieser Verherrlichung, wenn nicht mehr von sittlicher Hoheit und Würde und dergleichen declamirt werden könnte? Dieser Glaube an Sittlichkeit in ihrer hergebrachten Gestalt ist aber bedingt durch den Glauben an Willens-Freiheit. Man kann sich eine Sittlichkeit nicht denken ohne Zurechnung,

1 Ztschr. »Der Gedanke«. Bd. V. S. 249.

2 System der deductiven und inductiven Logik, übersetzt von Gomperz. Bd. III. S. 235.

ohne die Vorstellungen von Verdienst und Schuld. Zurechnung aber, Verdienst und Schuld, giebt es nicht ohne Freiheit. Wir finden diessfalls ein naives Geständniss bei Bockshammer, welcher sagt: Gedrungen durch sein Gefühl, sich selbst und andern bald Schuld, bald Verdienst beizumessen, genöthigt also durch sein Gewissen, das menschliche Handeln als frei zu betrachten, müsse jeder redliche (!) Forscher wenigstens wünschen, diese Annahme mit den übrigen Forderungen seines Geistes, mit seinen Einsichten von Gott und der Natur in Übereinstimmung zu sehen, oder sie doch gegen die unabwehrbar sich andringenden Schwierigkeiten und Widersprüche vertheidigt zu wissen. Was denn sittliches Gefühl, Tugend und erwartete Vergeltung, überhaupt der heiligste Glaube und das brünstigste Streben der Menschheit wäre ohne das Hereinleuchten des freien Willens in die Natur.[1] — Wenn es keine transscendentale Moral, keinen moralischen Richter, keine Unsterblichkeit mit jenseitiger Vergeltung giebt, was hat dann die Freiheits-Frage für ein Interesse für uns? Wir könnten sie ruhig bei Seite liegen lassen.

Auf diesem Standpunkte stand im Grunde auch Kant, wenn er die Freiheit theoretisch für unnachweisbar, aber für ein Postulat des practischen Gesetzes erklärte, für dessen Befolgung oder Nicht-Befolgung er auch eine jenseitige Vergeltung in Anspruch nahm.

Wir führen von ihm speciell noch folgende Aussprüche an: Die practische Vernunft verschaffe der Freiheit Realität. Das moralische Gesetz führe uns auf den Begriff der Freiheit; man würde nie zu dem Wagstücke gekommen seyn, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sitten-Gesetz und mit ihm practische Vernunft dazu gekommen, und hätte uns diesen Begriff aufgedrungen. Der Begriff der Freiheit gehe in uns nicht vor dem Bewusstseyn des moralischen Gesetzes vorher, sondern werde nur aus der Bestimmbarkeit unsrer Willhühr durch dieses als ein unbedingtes Gebot geschlossen.[2] Daneben stehen aber dann folgende weitere Aussprüche: Die Freiheit des Willens könne nichts anderes seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn; dieses Gesetz sey aber als kategorischer Imperativ das Princip der Sittlichkeit. Somit sey ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei. Die Sittlichkeit könne nur aus der Freiheit abgeleitet werden, diese sey

[1] Die Freiheit des menschlichen Willens. S. 3. 88—89. 100.
[2] Werke. Bd. VIII. S. 108. 140—41. Bd. X. S. 56. Note.

die Bedingung des moralischen Gesetzes. So sey die Freiheit die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unsrer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, Freiheit anzunehmen; wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen seyn. [1]

J. G. Fichte sagt: Seyn der Freiheit und Sittlichkeit seyen durchaus Eins. [2]

Von Hegel haben wir schon oben angeführt, dass nach ihm der moralische Standpunkt die für sich seyende Freiheit seyn soll.

Drobisch äussert sich: Das, was wir thun, sey eine nothwendige Folge der moralischen Constitution unsers Ich, der Stärke oder Schwäche unsers sittlichen Charakters. Die Frage, ob der Mensch unter allen Umständen befähigt sey, seiner sittlichen Einsicht gemäss zu handeln, lasse sich, in dieser Allgemeinheit gestellt, gar nicht beantworten. Bestehe die sittliche Freiheit in einer solchen gesicherten Herrschaft der sittlichen Einsicht über all unser Wollen, so könne sich kein Mensch rühmen, schon sittlich frei zu seyn, aber jeder Mensch könne redlich streben, sittlich frei zu werden, und jeder habe die Aufgabe, gewissenhaft nach einem sittlich edeln und festen Charakter zu streben. Durch diesen werde der Mensch sittlich frei. Diese Freiheit sey aber keine Freiheit des Willens, im Gegentheil eine Gebundenheit desselben, nehmlich an die sittliche Einsicht: sie sey aber persönliche Freiheit, denn diese Einsicht sey seine eigene. Gott habe dem Menschen die Fähigkeit verliehen, zu einer selbstständigen sittlichen Einsicht und einem durch sie bestimmten Willen zu gelangen, dazu aber auch eine sinnliche Natur gesellt, mit welcher im Kampfe sich seine sittliche Anlage entfalten und seine sittliche Kraft zum Sieg gelangen solle. [3]

Zeller kennt keinen andern als einen sittlichen oder unsittlichen Willen. Der wirkliche Zustand des Willens, sagt er, sey immer aus gut und böse zusammengesetzt, und mit der Möglichkeit des Bösen würde auch die Freiheit des Willens aufhören. [4]

Ulrici spricht aus: Die Willens-Freiheit werde dieses erst im wahren, eigentlichen Sinne gegenüber den Impulsen, welche von der ethischen Natur des Menschen ausgehen. Wäre das Wesen

1 Bd. VIII. S. 79. 80. 106.
2 Werke. Bd. II. S. 683.
3 Die moralische Statistik. S. 82—84. 106. 111.
4 Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 79. 80.

des Menschen ohne alle ethische Elemente, so sänke die Freiheit herab zu einem bedeutungslosen Spiel der Reflexion darüber, welche Handlungen den meisten Genuss gewähren, und die Willens-Freiheit würde sich dann in einen blosen Schein auflösen. In dem Triebe und dem Bewusstseyn der Freiheit bekunde sich zur Evidenz, dass die menschliche Seele ihrer Natur-Bestimmung nach ein moralisches Wesen sey, und umgekehrt sey auch mit der Freiheit die Moralität als Wesens-Bestimmung des Menschen gegeben.[1]

Nach Chalybäus ist die Freiheit das Princip, und der Freiheits-Begriff der specifische Selbst-Zweck der Ethik, die Freiheit der Grund sowohl des Sittlichen, als des Unsittlichen, die voll entwickelte Freiheit aber mit dem Guten oder der Sittlichkeit identisch.[2]

Nach Schaller ist der Wille nur dann wirklich frei, wenn er das Gute will und durchführt.[3]

Liebmann kommt zu dem Resultat, dass die Thatsachen des sittlichen Bewusstseyns uns zur Führung des individuellen Beweises für die Freiheit des Willens antreiben.[4]

Ähnliche Aussprüche könnten noch von vielen andern angeführt werden; doch es genüge hieran. Es möchte wohl kaum irgend ein Philosoph aufzuweisen seyn, der sich für Willens-Freiheit ausgesprochen und sie nicht in einen solchen Zusammenhang mit der Sittlichkeit gebracht hätte. Es gilt dieses insbesondere von denjenigen, welche die Freiheit als die Befolgung der Gesetze der eigenen innern Natur definiren, wie Schelling, J. H. Fichte und andere, oder — was im Grunde dasselbe ist — die Freiheit darin finden, dass der Mensch sich zu dem für sich mache, was er an sich sey. Denn beide wollen damit doch nur sagen, dass das innere Wesen, die wahre Natur, das An-sich des Menschen das Sittlich-Gute sey.

Nach diesen Auffassungen würde somit die Freiheit etwas Einseitiges seyn, nehmlich die Macht des Guten über das Böse, des Sittlichen über die sinnlichen und egoistischen Triebe und Impulse. Diese Einseitigkeit macht nun schon für sich nicht den Eindruck realer Wahrheit, sondern den einer willkührlichen subjectiven Auffassung. Wenn dem menschlichen Wollen Freiheit beigelegt wird, warum soll ihm diese Freiheit nicht überhaupt, sondern nur in einer gewissen Richtung zukommen? Wenn zwei

1 Naturrecht. S. 65—66. Leib und Seele. S. 605.
2 System der speculativen Ethik. Th. I. S. 9. 105. 180. 189
3 Leib und Seele. S. 48.
4 Über den individuellen Beweiss etc. S. 137

Kinder streng nach den Normen des kategorischen Imperativs erzogen und ihnen nur Kant'sche Maximen einzuprägen gesucht würden, und das eine derselben diese Regeln auch durchaus annähme und befolgte, das andere aber bei erwachender Selbstständigkeit sich dadurch eingeengt fühlte und sich entschlösse, diese Bande zu brechen und seinen natürlichen Neigungen in heteronomischer Weise den Lauf zu lassen, warum sollte dieser Entschluss weniger Anspruch auf Freiheit haben, als der dienende Gehorsam des andern Kindes? Nun freilich so ist es auch nicht gemeint; nur das Willenlose, nur die blinden sinnlichen Natur-Triebe sollen das Unfreie seyn, gegen das die Freiheit ankämpfen soll; wo aber die Befriedigung dieser Natur-Triebe Gegenstand des Willens, und somit zum Bösen wird, da muss dieses Wollen natürlich auch ein freies nicht nur seyn können, sondern auch wirklich seyn, und zwar nicht blos desswegen, weil ja allem Wollen schon seinem Begriff nach Freiheit zukommen soll, sondern auch weil, wenn jenem Wollen nicht Freiheit zugestanden würde, es dem Wollenden auch nicht als Schuld zugerechnet werden könnte, diese Zurechnung aber, wie schon bemerkt, wenn an der Sittlichkeit überhaupt festgehalten werden will, als ein vorausgesetztes Postulat nicht aufgegeben werden darf.

Es liegt hierin eine der Inconvenienzen, auf welche die Stempelung der Freiheit zu einer exclusiv sittlichen mit Nothwendigkeit führt: Freiheit soll nur in der Befolgung der Gesetze, der eigenen wesentlich sittlichen Gesetze bestehen, und doch ist man genöthigt, sie auch dem Zuwiderhandeln gegen diese Gesetze zuzugestehen, und zwar dieses um so mehr, als, wenn man dieses Zuwiderhandeln als ein unfreies prädiciren und somit auch in dem Abfall von der Sittlichkeit nur ein nothwendiges Geschehen erblicken würde, auch das Verharren bei ihr nicht mehr als ein wirklich freies behauptet werden könnte, indem es dann nur noch als eine Sache des Zufalls zu betrachten wäre, wenn jene Nothwendigkeit des Abfalls an den Einzelnen nicht heranträte.

Eine weitere solche consequenter Weise sich ergebende Inconvenienz, welcher sich auch, wie wir gesehen, kaum eine der betreffenden Philosophien in Wirklichkeit zu entwinden gewusst hat, ist die, dass die specifisch sittliche Freiheit, weil sie nur in der unentwegten Befolgung eines Gesetzes besteht, in Nothwendigkeit aufgeht, und in ihrer Vollendung darin aufgehen muss, wie z. B. Schaller sagt: Die Freiheit sey erst wirklich zur Herrschaft ge-

kommen, wenn sie zur Natur geworden sey; sie müsse zum Triebe, zur Begierde, zum Charakter werden.[1] Ferner Drobisch: Von einem streng sittlichen festen Charakter erwarten wir, dass ihm sittliches Wollen und Handeln zur andern Natur, und somit, unter Ausschluss alles Zufälligen, nothwendig geworden sey.[2] Sodann Flügel: Im sittlichen Charakter verbinde sich die grösste Gebundenheit an die sittlichen Ideen mit dem Gefühle der grössten Freiheit. Die sittliche Freiheit (!) könne so gross werden, dass kein Preiss mehr zu finden sey, für welchen sie sich weggäbe, das Gefühl dieser Freiheit könne so hoch steigen, dass der Mensch gewiss sey, es könne ihn nichts mehr aus der eingeschlagenen Bahn verrücken;[3] wobei es nur seltsam ist, dass Flügel dieses Freiheit nennt.

Dieser Nothwendigkeit entgeht auch Kant nicht, wenn er sein practisches Gesetz durch Autonomie entstehen lässt; denn nicht nur wäre er allein es, der diese Autonomie ausgeübt hätte, und die übrigen, die das Gesetz nur von ihm überkommen hätten, wären nicht mehr in dem Falle gewesen, das Gesetz rein aus sich selbst zu schöpfen; sondern, da nach Kant sein kategorischer Imperativ das einzig mögliche practische Gesetz ist, so war es auch für seine Autonomie eine Nothwendigkeit, auf dieses Gesetz geführt zu werden, und dieselbe Nothwendigkeit wäre für die Autonomie eines jeden andern bestanden. Freiheit würde einer solchen Autonomie nur dann zukommen, wenn jeder nach Belieben sich sein eigenes Gesetz schöpfen könnte. Dieser Consequenz entgeht man, wie wir schon bemerkt haben, nicht durch die Paradoxie, dass man sagt: das sey ja eben das tiefere Wesen der Freiheit, dass sie in Nothwendigkeit bestehe, und nur der sey wahrhaft frei, dessen sittlicher Charakter so erstarkt sey, dass es ihm eine Unmöglichkeit sey, anders als sittlich zu handeln. Es mag vom sittlichen Standpunkt aus recht schön und achtungswerth erscheinen, es zu einem solchen Charakter gebracht zu haben, aber man muss den Muth und die Redlichkeit haben gleichwohl zu gestehen, dass bei einem solchen Charakter wenigstens, auf dem sittlichen Gebiete — und das soll ja das exclusive Gebiet der Freiheit seyn — von dieser nicht mehr die Rede seyn könne. Wir haben vorhin von Zeller den Ausspruch angeführt: dass mit der Möglichkeit des Bösen auch die Freiheit aufhören müsste. Wenn dieses *in abstracto* wahr ist, so muss es auch *in concreto* bei dem

1 Leib und Seele. S. 47.
2 Die moralische Statistik. S. 106.
3 Ztschr. für exacte Ph. Bd. X. S. 165—66.

einzelnen Charakter als richtig anerkannt werden, und es ist daher eine auffallende Inconsequenz von Zeller, dass er .andrerseits, wo er ohne Zweifel mehr das Persönliche im Auge gehabt haben wird, wie wir früher gesehen haben, die Nothwendigkeit, unter welcher er doch wohl eben die Unmöglichkeit des Bösen verstehen wird, geradezu mit der Freiheit identificirt.

Es ist übrigens schwer zu begreifen, wie es bei den Philosophen förmlich so zu sagen zur Mode geworden ist, die Freiheit auf das sittliche Gebiet einzuschränken. Wenn es überhaupt menschliche Wollens- und Handelns-Freiheit giebt, warum soll der Mensch in seinem gewöhnlichen Thun und Lassen, wo die Sittlichkeit gar nicht in Frage kommt, im Verkehr, im gesellschaftlichen Leben, im Geschäfts-Leben, in seinen Unterhaltungen, im Ausfüllen seiner Musse-Stunden, wo kein gebietendes Gesetz über ihm hängt, nicht ebenso frei oder noch freier seyn, als in dem Dienst des Moral-Gesetzes? Womit wollen es die Freiheits-Moralisten begründen, und woran wollen sie es erkennen, dass, wenn ich von mehreren möglichen Spaziergängen mich zu dem einen oder zu dem andern entschliesse, in diesem meinem Entschlusse keine Freiheit gewaltet haben könne? Es wird allerdings in Wirklichkeit keine Freiheit darin gewaltet haben, weil der Entschluss auch hier nothwendig durch das Mass der Befriedigung, die man sich verspricht, bestimmt worden seyn muss; aber wenn man Freiheit für das sittliche Wollen und Handeln in Anspruch nimmt, hat man kein Recht und keinen Grund, sie einem sittlich indifferenten Wollen und Handeln abzusprechen. Wenn dagegen Ulrici meint: abgesehen von dem Ethischen würde die Freiheit zu einem blosen bedeutungslosen Spiele der Reflexion darüber, welche Handlungen den meisten Genuss gewähren, herabsinken, und sich dann in einen blosen Schein auflösen; so bedarf es kaum der Erinnerung, dass hierin entfernt kein Beweis-Grund für eine exclusiv sittliche Freiheit gefunden werden kann. Im Übrigen setzt die Würdigung dieses Ausspruchs Ulrici's die Erörterung der Sittlichkeits-Frage voraus, auf welche daher diessfalls verwiesen werden muss. Dort muss es sich dann überhaupt auch ergeben, ob sich die Sittlichkeit zu einem sichern Fundament für den Beweis der Freiheit eignet.

Charakter.

An die obigen Allegate von Schaller, Drobisch und Flügel über

die Nothwendigkeit, welche ein sittlicher Charakter mit sich führe, möge sich nun noch Folgendes über den Charakter im Allgemeinen anreihen.

Wir haben oben gesehen, dass Kant und nach ihm Schopenhauer aufgestellt haben, in dem empirischen Charakter des Menschen, d. h. in seinem ganzen zeitlichen Thun und Lassen, herrsche schlechthinige Nothwendigkeit, durch die jede einzelne Handlung bestimmt werde. Wir fügen hier nur noch bei, dass Schopenhauer erklärt, dieser Charakter sey ein durchaus constanter und sich gleichbleibender, und der Mensch könne sich nicht ändern.[1]

Über diese in dem Charakter liegende Nothwendigkeit ist denn auch wirklich schwer wegzukommen. J. H. Fichte stimmt Schopenhauer darin bei, dass das ursprünglich Individuelle niemals und in keiner Beziehung innerlich sich ändere, sondern allen äussern Sellicitationen gegenüber nur auf die ihm gemässe Weise sich bestimme. Es sey diess Kant's intelligibler Charakter. Er meint aber, es sey damit der Freiheit und Bildsamkeit dieses Charakters, den er als Wille in der Form des Selbstbewusstseyns, als denkenden, nach Motiven wollenden und handelnden Geist definirt, noch gar nicht präjudicirt, vielmehr liege darin die Quelle der eigentlichen Freiheit und Selbstbestimmung; erst auf der Stufe des Charakters sey der Wille frei im vollständigen und eigentlichen Sinne, wenn auch die einzelnen Handlungen mit Nothwendigkeit aus der Beschaffenheit dieses Charakters entspringen. Ja im weiteren Verlaufe sagt Fichte sogar: Der menschliche Charakter in seiner factischen Wirklichkeit sey nicht etwas Fertiges und Unveränderliches, sondern bringe sich stets von neuem mit Freiheit hervor; er sey zwar ein scharf individualisirter und abgegrenzter, erweise sich aber in seiner Wirklichkeit höchst bildsam und verändere sich unablässig.[2] Das alles will sich jedoch nicht zusammen reimen. Es offenbart sich eben darin das Bestreben, für Widersprechendes doch eine Versöhnung zu suchen und solche sich einzureden.

Schaller sagt — und es ist dieses ein Commentar der oben von ihm angeführten Äusserung —: Das einzelne Individuum könne nicht willkührlich auch anders handeln, als es handle, sein Leben bewege sich in undurchbrechbaren Schranken. Auch sey für jedes

1 Die Welt als Wille etc. Bd. I. S. 345—46. Die beiden Grund-Probleme etc. S. 50. 251—52.

2 System der Ethik. Th. I. S. 398—400. Th. II. Abth. I. S. 88. 117. 121. Psychologie. Th. II. S. 142. 163. 186.

Individuum die Sphäre seines geistigen Lebens in eigenthümlicher Weise begrenzt.[1]

Sodann Frauenstädt: Der angeborene Charakter mache dem Individuum sein Leben lang zu schaffen, und es werde durch ihn oft die beste sittliche Erziehung, die indessen immer nur Legalität und keine Moralität schaffen, die Gesinnung nicht ändern könne, mit Einem Schlage über den Haufen geworfen.[2]

Ferner Beneke: Der Charakter des Menschen entwickle sich nach strenger Natur-Nothwendigkeit; was der Mensch sey, das sey er nach Natur-Gesetzen geworden durch die von aussen auf ihn einwirkenden Eindrücke.[3]

Auch Zeller räumt ein, dass für den Einzelnen seine Individualität, und für das ganze Geschlecht sein Gattungs-Charakter eine unübersteigliche Schranke bilde, setzt aber innerhalb dieser Schranke noch eine unerschöpfliche Möglichkeit freier Selbstbestimmung.[4]

Ulrici, der alles ethisirt, sagt: Der Charakter sey der Ausdruck der ethischen Vergangenheit des Menschen; er sey vor allem bedingt durch die gewohnte Ausübung der Willens-Freiheit. Auch die Verschiedenheit des Ergebnisses der den Charakter bildenden Factoren bei verschiedenen Menschen beruhe auf der Willens-Freiheit und ihrer Ausübung. Charakter und Willens-Freiheit widersprechen sich so wenig, dass ersterer vielmehr ohne letztere völlig unbegreiflich wäre.[5] Es scheint, Ulrici wolle sagen, dass auch Blut-Mischung und Nerven-Verfassung Producte des freien Willens seyen.

Man muss bei dem individuellen Charakter zweierlei unterscheiden, die Individualität, die dem Menschen ganz ohne sein Dazuthun gegeben ist, und das, was er selbst dazuthut. Zu der gegebenen Individualität gehört vor allem die reine Körperlichkeit und die dadurch allein, also namentlich durch die Qualität des Blutes und der Nerven, bedingte psychische Eigenthümlichkeit, also Naturell, Temperament; aber auch die von der Körperlichkeit abhängige und durch sie bedingte geistige Begabung, das Vorherrschen des Verstandes, der Phantasie, des Gefühls, kräftige oder schwächliche Verfassung des Willens, und was alles diese angeborene

1 Leib und Seele. S. 49.
2 Das sittliche Leben. Ethische Studien. S. 317. 343. 348.
3 Grundlegung der Physik der Sitten. S. 266.
4 Theologische Jahrb. Bd. VI. S. 221.
5 Naturrecht. S. 63—65.

Eigenthümlichkeiten sind. Es gehört dazu ferner das Geschlecht und was davon dependirt, wie die Gefallsucht und die Volubilität des Gefühls bei'm weiblichen, der Typus der Kraft bei'm männlichen Geschlechte. Es gehören dahin die durch das Clima und durch die Racen-Qualität bedingten körperlichen und psychischen Verschiedenheiten, sowie die Besonderheiten, die sich oft in einem Stamme oder in einer Familie vererben, die oft von Vater oder Mutter ererbten Charakter-Züge, oder auch die selbstständig angeborenen Absonderlichkeiten und oft Idiosynkrasien. Alle diese angeborene Qualitäten, welche die wesentlichsten Factoren der Individualität sind, sind dem Einfluss des Willens schlechthin entzogen; und bei der hieraus resultirenden charakteristischen Individualität, sowie den dadurch bestimmten Lebens-Äusserungen und Gestaltungen des Thuns und Lassens kann von Willens-Freiheit überall nicht die Rede seyn.

Zu dieser gegebenen Individualität gehören aber dann ferner die Folgen der vielfachen Einwirkungen von aussen, denen ein jeder ausgesetzt ist, also vor allem die Wirkungen des Beispiels und der usuellen Lebens-Formen und Lebens-Anschauungen, in denen der Einzelne aufwächst und die ihm in Fleisch und Blut überzugehen pflegen; also die Einflüsse der Nationalität, der Sitten und Gewohnheiten des Volkes, Anschauungen, Gebräuche und Formen des Standes, dem der Einzelne angehört, namentlich des Adels mit seinen Vorurtheilen, aber auch die in den einzelnen Familien herkömmlichen Lebens-Formen, sowie die je nach dem gewählten Lebens-Berufe häufig unter den Standes-Genossen herrschenden Sitten. Von ganz besonderem Einflusse ist dann die in der Jugend genossene Erziehung, Lehre und Bildung, namentlich in der Religion, welche sich bekanntlich unvertilgbar dem Gemüthe einzuprägen pflegt. Alles, was durch diese verschiedene Einflüsse von aussen an das Individuum hinangebildet wird und von dem entschiedensten Gewicht bei der Charakter-Bildung ist, hat für den Einzelnen, als etwas ihm ohne sein Dazuthun Gegebenes, den Charakter der Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit ist zwar nicht, wie bei den angeborenen Qualitäten, eine dem Willen geradezu unzugängliche und für ihn undurchbrechbare; es steht vielmehr dem Einzelnen an sich die Möglichkeit offen, solchen Einwirkungen zu widerstehen, respectiv sich von ihnen zu emancipiren; diess wird aber nicht nur immer eine Ausnahme bilden, sondern in den häufigsten dieser Ausnahme-Fälle, namentlich wo Erziehung und Bildung in sittlicher Beziehung

ihren Zweck nicht erreichen, wird es auch gerade die unbrechbare Stärke des angeborenen Naturells, also die Natur-Nothwendigkeit, seyn, welche bei Ausprägung des Charakters den Ausschlag giebt. Und wo das Naturell eine solche Reaction nicht ausübt, die Fähigkeit dazu nicht besitzt, da werden der Persönlichkeit willenlos, also wieder mit Nothwendigkeit, die Züge jener Einwirkungen meist unauslöschbar eingeprägt.

Wir wollen es nicht unterlassen, für diese unsre Auffassung einen Ausspruch von Allihn anzuführen: Noch ehe der Mensch zur Klarheit des sittlichen Bewusstseyns gelange, treten eine Menge von Ansprüchen an sein Verhalten heran, denen er unbedingt Genüge zu leisten habe. Namentlich wo sehr ausgeprägte Sitten und gesellschaftliche Ordnungen Statt finden, werde der Einzelne durch mancherlei Anforderungen, von denen ein Theil oft bloses Ceremoniell sey, so in Anspruch genommen, dass er gar keine Zeit habe, sich auf den Grund der Befugniss der Forderung und der Verpflichtung zur Leistung zu besinnen. Um dahin zukommen, habe er viel zu viel zu lernen; und wollte er sich wirklich in Reflexionen darüber ergehen, so werde ihm das nicht allein übel genommen, sondern er käme auch wohl in Gefahr, als Revolutionär bezeichnet zu werden.[1]

In den beiden Fällen also, wenn der Charakter entweder allein durch das durchschlagende angeborene Naturell bestimmt, oder durch die Verhältnisse und durch Einflüsse von aussen mehr oder minder modificirt worden ist, kann davon, dass diese Charakter-Bildung ein Werk des freien Willens des Individuums sey, nicht die Rede seyn.

Es ist nun allerdings richtig, dass der Mensch auch selbstthätig an der Bildung seines Charakters mitarbeiten, und dass in einzelnen Fällen die ganze Gestaltung des Charakters ein Werk dieses eigenen innern Thuns und Wollens seyn kann. Daraus aber zu schliessen, dass dieses mit Freiheit geschehe, wäre gross gefehlt. Nicht nur wäre auf keine Weise zu ermitteln, ob dieses scheinbar freie Thun nicht auch seinen einzigen und nothwendigen Grund theils in dem angeborenen Naturell, theils in den von aussen überkommenen Modificationen desselben habe, sondern es ist auch gar nicht abzusehen, in was anderem es seinen Grund haben sollte; denn wenn es auch als ein freies hingestellt werden wollte, so erblicken ja diejenigen selbst, welche Willens-Freiheit behaupten, diese gerade in der Selbstbestimmung aus der innern Natur heraus. Diese seine

[1] Ztschr. f. exacte Ph. Bd. III. S. 198.

Natur hat sich aber nicht, wie Kant, J. G. Fichte, Schelling und andere meinen, der Mensch selbst gegeben, sondern er hat sie schlechthin ohne sein Dazuthun — das ja selbst schon eine Natur voraussetzen würde — durch eine ihm fremde Macht zugetheilt erhalten, nehmlich gerade in dem ihm angeborenen und dann durch Einflüsse von aussen mehr oder minder modificirten Naturell. Nur aber wenn seine Natur und sein Wesen seine eigene freie Schöpfung wäre, könnte, wie wir schon oben ausgesprochen haben, das aus seiner Natur hervorgehende Wollen und Thun ein Wollen und Thun seiner Freiheit seyn.

Es steht übrigens jenes innere Charakter bildende Thun unter denselben Gesetzen, wie die äussern Handlungen und das sie erzeugende Wollen. Auch jenes Thun kann nur ein durch Motive bestimmtes seyn, und von diesen Motiven giebt auch hier wieder immer mit Nothwendigkeit das stärkste den Ausschlag für die Willens-Entscheidung und das Thun; und dieses Übergewicht hat immer — wenn man auch dessen nicht bewusst wird — dasjenige der grössten Befriedigung, d. h. also hier dasjenige, welches auf eine bestimmte sich zur Regel zu nehmende Art und Weise des Thuns und Lassens, oder auf bestimmte Maximen geht, von deren Befolgung sich die Vorstellung die grösste Befriedigung verspricht. Sieht das Subject diese seine Hoffnung auf Befriedigung sich erfüllen, so wird diese Art und Weise des Thuns und Lassens bei ihm zur immer festeren Regel werden und dadurch eine sichtbare Gleichförmigkeit in die Art und Weise seines Benehmens und Handelns kommen; während andere Subjecte bald in dieser bald in jener Art und Weise des Handelns ihre jeweilige Befriedigung suchen. Jenes principielle, immer eine Einschränkung oder Beschränkung enthaltende Suchen der Befriedigung in einer bestimmten Art und Weise des Handelns und die dadurch herbeigeführte Gleichförmigkeit des Thuns und Lassens ist es, was man im engern Sinne Charakter nennt.

Man sieht nun hiernach, dass die Bildung des Charakters, mögen dabei das angeborne Naturell, äussere Einflüsse oder eigene Vorsätze und Entschliessungen hauptsächlich wirksam gewesen seyn, sich immer nach Gesetzen der Nothwendigkeit vollzieht, und nichts weniger als ein Werk der Freiheit ist. Dass aber die Handlungs-Weise, welche eine Folge des Charakters ist, nicht als eine freie prädicirt werden kann, ist ja, wie wir gesehen haben, fast allgemein anerkannt.

Alles dieses gilt vom sittlichen Charakter gerade ebenso, wie von jeder andern Sorte des Charakters, z. B. dem Charakter des Geizhalses oder des eiteln Gecken. Das letzte Motiv des sittlichen Handelns ist immer das, dass der Handelnde — sey es in Folge seines Charakters, sey es in Folge momentaner Stimmung — davon Befriedigung hofft; er unterliegt der Herrschaft dieses Motivs der Befriedigung mit derselben unabwendbaren Nothwendigkeit, wie der Geizhals und der Verbrecher. Die Form dieser Nothwendigkeit ist für sie alle dieselbe; und dass die Materie des sittlichen Handelns eine für das allgemeine Wohl erspriesslichere zu seyn pflegt, als die des unsittlichen, das begründet für den sittlichen Charakter und das sittliche Handeln keine Prärogative der Freiheit.

Restrictionen der Freiheit.

Wir reihen an das Bisherige, das hauptsächlich in der Anführung der Aufstellungen anderer und in den sich daran knüpfenden Erörterungen bestand, ehe wir zu der methaphysischen Frage über das Verhältniss des menschlichen Willens zu Gott übergehen, noch einige weitere Betrachtungen an.

Wir haben gesehen, wie die meisten Philosophen, welche sich für die menschliche Freiheit ausgesprochen haben, sich dabei doch der Einsicht nicht verschliessen konnten, dass dem Menschen auf keinen Fall eine unbeschränkte Willens- und Handelns-Freiheit zukomme, sondern dass sein Wollen und Handeln vielfach mit Nothwendigkeit determinirt sey. Für eine solche Limitation sollte nun, wenn Klarheit in die Sache kommen soll, die Grenzlinie mit Bestimmtheit angegeben werden, diesseits welcher Wollen und Handeln unfrei, jenseits welcher es frei sey. Das ist jedoch von keinem jener Philosophen in einer befriedigenden Weise auch nur versucht, sondern nur im Allgemeinen gesagt worden, dass durch die menschliche Natur und die Verhältnisse der Freiheit des menschlichen Wollens und Thuns unübersteigliche Schranken gezogen seyen, innerhalb welcher aber, wie Zeller sagt, noch eine unerschöpfliche Möglichkeit freier Selbstbestimmung gegeben sey. Das ist jedoch eine sehr vage und nichts weniger als zufriedenstellende Bestimmung. Denn auf der einen Seite kann keine Handlung ihrer Concretheit wegen ganz unberührt von jenen die Freiheit einengenden Schranken seyn, und auf der andern Seite kann keiner Handlung, bei welcher nicht eine Willens-Entschliessung geradezu ausgeschlossen

war, consequenter Weise die Freiheit ganz abgesprochen werden. So käme man also zu dem Resultat, dass jedes Wollen und Handeln theils frei, theils unfrei sey, was, wie wir gesehen, Zeller geradezu ausgesprochen hat, und man hätte so nirgends eine reine Freiheit, sondern immer nur ein Gemisch von Freiheit und Unfreiheit, und zwar ohne das Mass der gemischten Theile mit Bestimmtheit angeben und von einander unterscheiden zu können. Das ist aber ein begrifflicher Widerspruch; man kann Freiheit und Nothwendigkeit nicht mit einander mischen, wie Wasser und Wein, beide nehmen sich vielmehr, wie Wasser und Oel, gar nicht an. Wo aber bei einer Handlung nur ein Körnchen Nothwendigkeit waltet, das von der Freiheit nicht überwunden werden kann, da muss die ganze Handlung, soferne sie nicht etwa in verschiedene von einander unabhängige Stücke sollte getheilt werden können, nothwendig geschehen, und kann also von Freiheit bei ihr nicht die Rede seyn. Diess gilt aber nach dem Gesagten von allen Handlungen.

Es wäre indessen auch ein Widerspruch, wenn einzelne Handlungen eines Individuums für unfrei, andere für frei erklärt werden wollten. Denn wenn Freiheit bestehen soll, so müsste sie eine constante Eigenschaft des Ich seyn, die nicht bei einzelnen Handlungen und Willens-Entschlüssen pausiren könnte; vielmehr müsste, wo es zu einem Willens-Entschluss käme, dieser immer ein unbeschränkt und unbedingt freier seyn, was doch von den Vertheidigern der Freiheit selbst nicht behauptet wird.

Es ist sodann eine Thatsache, dass das angeborene Naturell, und zwar nicht nur das Temperament, sondern auch die sittlichen Inclinationen bei verschiedenen Menschen sehr verschieden sind. Es giebt Menschen, denen ein entschiedener Hang zum Unsittlichen, häufig auch eine ausgesprochene Bosheit angeboren ist, die an nichts eine Freude haben, wenn nicht etwas Bosheit und Betrug dabei mitunterlauft; andere, die einen natürlichen Widerwillen und Abscheu gegen alles Unsittliche und Böse haben, denen es eine Unmöglichkeit ist, irgend eine Unsittlichkeit oder auch nur eine Unlauterkeit sich zu Schulden zu bringen. Solche angeborene Naturelle sind der Gegensatz von Freiheit. Die ganz entschieden und scharf ausgeprägten Naturelle sind allerdings die Ausnahme; die Regel bilden die mehr indifferenten Naturen, denen es nicht so ausnehmend schwer ist, über ihre natürliche Triebe und Neigungen Herr zu werden, denen eine gewisse Bildsamkeit angeboren ist, und bei denen dann in der Regel die Erziehung für ihre Charakter-Bildung entscheidend

ist. Jene scharf ausgeprägte Naturelle, so wie auch die Temperamente können durch Erziehung und Bildung nie ganz überwunden werden, ja häufig ist die Erziehung bei ihnen fast ganz nutzlos. Frauenstädt hat ganz Recht, wenn er sagt: Der angeborene Charakter mache dem Individuum sein Leben lang zu schaffen, und es werde durch ihn oft die beste sittliche Erziehung mit Einem Schlage über den Haufen geworfen. Wie dem schlimm angelegten Charakter die Tugend erschwert werde, so werde sie dem gut angelegten erleichtert. Ebenso sey es mit den Temperamenten. Die Erziehung könne aus dem Menschen nichts machen, wozu er nicht von Natur eine Anlage habe.[1] Es wird nun niemand widersprechen wollen, dass der Mensch, so weit er von einem solchen unbesiegbaren Naturell und von einem solchen Temperament beherrscht ist, unfrei sey. Daraus würde also folgen, dass Menschen, welche kein so ausgeprägtes Naturell haben, mehr Freiheit besitzen als die mit einem solchen behafteten. Nun wäre es aber offenbar eine Unzukömmlichkeit, welche mit der vorausgesetzten göttlichen Welt-Ordnung nicht zu reimen wäre, wenn den einzelnen Menschen ein verschiedenes Mass von Freiheit zugetheilt wäre, wenn der Freiheit des einen so enge Schranken gezogen wären, dass bei ihm die Zurechenbarkeit so gut als ganz wegfiele, während andern eine beinahe unverkümmerte Freiheit zukäme. Die Vorstellung von einer sittlichen Welt-Ordnung — welche allerdings nicht die unsere ist — will, dass das Thun aller mit gleichem Masse gemessen werde. Wie wäre das bei einer so verschiedenen Austheilung der Freiheit möglich? und welche Schwierigkeiten und Inconvenienzen würden sich dann bei der vorausgesetzten künftigen Rechnungs-Ablegung ergeben! So sah man sich zu der die Freiheit ganz verneinenden Lehre von der göttlichen Gnaden-Wahl hingetrieben, von welcher indessen hier nicht weiter die Rede seyn kann. Nein! wenn die Menschen in ihrem Wollen frei sind, so müssen sie, soferne sie gesund sind, alle gleich frei seyn; und wenn die einen unfrei sind, so müssen alle unfrei seyn. Das möchte beinahe die Geltung eines Axioms haben. Nun sind einzelne vermöge ihres Naturells unfrei — und das mus auch von den schönen Seelen gelten — also müssen alle unfrei seyn.

Es ist indessen auch nur ein Schein, dass diejenigen Menschen, welchen kein so ausgeprägtes Naturell zukommt, der Freiheit mehr besitzen, als diejenigen mit scharf ausgeprägtem Naturell. Ihre

[1] Das sittliche Leben etc. S. 317. 321. 327.

Naturen besitzen nur mehr Bildsamkeit; aber das, was ihrer Eigenthümlichkeit ihre Gestalt giebt, ist, wie wir bereits dargelegt haben, nicht ihr eigenes freies Thun, wenn sie solches auch selbst glauben, sondern ebenfalls ein Werk der Nothwendigkeit.

Wir haben gesehen, wie, wenn man auch die Freiheit des menschlichen Willens behauptet, man doch nicht umhin kann, sie durch verschiedene Restrictionen einzudämmen. Eine solche Restriction trit uns nun ferner in der, auch schon berührten, Aufstellung entgegen, dass der Wille im Allgemeinen zwar frei, alle einzelne Handlungen aber unfrei seyen. Bei den wirklichen Prädeterministen, welche die Freiheit in einen überzeitlichen intelligibeln Charakter verlegen, ist diese Aufstellung noch gewissermassen verständlich; sie erklären den ganzen in der Zeitlichkeit sich kund gebenden empirischen Charakter mit allen daraus hervorgehenden Handlungen schlechtweg für unfrei, also nicht blos diese Handlungen selbst, sondern auch alles, was ihnen zeitlich vorangeht, die Deliberationen, die Willens-Entschliessungen und die Gesinnung, oder den individuellen Charakter, dnrch welchen die Entschliessungen determinirt werden. Sie behaupten so in Wahrheit und in nicht zu missdeutender Weise, dem Menschen, wie er thatsächlich leibt und lebt, komme keine Freiheit zu, und diese ihre Negation einer thatsächlichen Freiheit haben sie dadurch nicht paralysirt, dass sie eine intelligible Freiheit statuiren und diese in einen unmöglichen und undenkbaren über- oder vorzeitlichen Act verlegen. Sie haben eingesehen und erkannt, dass dem Menschen in seinem thatsächlichen Thun und Lassen keine Freiheit zukomme; da aber ihr Versuch, diese Freiheit, die sie nun doch eben einmal haben wollten, auf einem überschwänglichen Wege zu retten, ein offenbar verunglückter und misslungener ist, so dürfen sie ohne weiteres den Verneinern der Freiheit beigezählt werden.

Minder einfach und verständlich liegt die Sache bei denen, welche, ohne sich mit ihrer Freiheit in ein jenseitiges »intelligibles« oder »transscendentales« Gebiet zu flüchten, ebenfalls die Freiheit der einzelnen Handlungen verneinen, aber daneben die Freiheit des Willens im Allgemeinen behaupten, wie dieses namentlich von J. H. Fichte geschieht. Derselbe identificirt zwar diesen Willen im Allgemeinen auch mit dem Charakter, jedoch nicht mit einem jenseitigen intelligibeln; und wenn man etwa dabei vermuthen sollte, er verstehe darunter einen ein für allemal gebildeten constanten und unabänderlichen Charakter, gleich dem Schopenhauer'schen, aus

dem dann die einzelnen Handlungen mit Nothwendigkeit abfliessen, so ist bei ihm vielmehr gerade das Gegentheil der Fall, indem er den Charakter definirt als selbstbewussten, denkenden, nach Motiven wollenden und handelnden Geist, und, wie wir schon angeführt haben, diesen Charakter sich stets verändern lässt.[1] Nun wird es aber geradezu unverständlich, wie hiernach bei einem freien Willen im Allgemeinen, bei einem nach Motiven handelnden Geist, dessen einzelne Handlungen nothwendig seyn sollen. Zudem stösst diese Aufstellung auf den Widerspruch, dass, wenn, wie Fichte statuirt, der Charakter sich änderte, dieses nur in Folge eines geistigen Willens-Actes geschehen könnte, dieser Act aber eine — wenn auch innerliche — Handlung, und also, wie alle Handlungen, eine nothwendige wäre, so dass man die Chimäre eines, wenigstens theilweise mit Nothwendigkeit gebildeten, aber doch freien Charakters, oder, wie es Fichte nennt, allgemeinen Willens, erhielte. Überdiess giebt aber Fichte selbst zu, dass es eine Menge ungewisser Charaktere gebe, deren Charakter gerade die Charakterlosigkeit sey.[2] Wie sollte es nun bei diesen mit dem freien Willen und den nothwendigen Handlungen stehen?

Es ist indessen schon vorweg verfehlt, wenn Fichte einen Willen im Allgemeinen statuirt. Es giebt keinen solchen allgemeinen Willen, der Wille ist kein Ding für sich, dem Eigenschaften beigelegt werden könnten, sondern ist nur ein Vermögen des Ich, zu wollen, d. h. in concreten Fällen gewisse Acte des Wollens auszuüben. Das Subject des Prädicats der Freiheit könnte daher nicht der Wille, sondern nur das Ich seyn; und die Frage wäre somit: ob dem Ich Willens-Freiheit, d. i. das Vermögen des freien Wollens zukomme. Da dieses Wollen nun immer ein concretes im einzelnen Falle eintretendes Handeln-Wollen ist, so wird es einleuchtend, dass man nicht sagen kann, das Ich sey zwar in seinem Wollen frei, in seinem Handeln aber unfrei; nichts anderes als dieses aber wäre es, was in dem Satze läge: der Wille sey frei, die Handungen aber nothwendig.

Man hat die einer Willens-Entschliessung häufig vorangehende Deliberation und das dabei häufig vorkommende Schwanken als ein Zeichen der Willens-Freiheit auffassen wollen, jedoch ganz mit Unrecht; man beobachtet ein solches Schwanken auch bei Thieren,

[1] System der Ethik. Bd. II. Abth. I. S. 88. Psychologie. Th. II. S. 163.

[2] System der Ethik. Bd. I. S. 398—400.

namentlich bei Hunden, z. B. bei solchen, die zwei Herren haben, und die es, wenn diese beide verschiedene Wege gehen, oft einen sichtbar schmerzlichen Entschluss kostet, welchem sie folgen wollen. Jenes Argument würde daher beweisen, dass auch den Hunden, und somit den Thieren überhaupt, Freiheit zukomme. Das wird aber ausser Schopenhauer,[1] der bekanntlich in seinen Pudel vernarrt war, wohl kaum jemand behaupten, und die meisten würden sich wohl für eine Freiheit, wie sie einem Hunde zukommen könnte, höchlichst bedanken. Nicht richtig ist es jedoch, wenn Hegel[2] dem Thiere den Willen abspricht, weil es sich das nicht vorstelle, was es begehre. Es trifft dieses nicht einmal bei Instinct-Handlungen zu; denn wenn z. B. der einjährige Vogel, der sein Nest baut, auch keine Vorstellung davon hat, dass dasselbe für die Eier und deren Bebrütung dienen werde, so hat er doch eine Vorstellung von einem Neste, in welchem er ja selbst aufgewachsen ist. Noch weniger lässt sich aber bei andern thierischen Handlungen verkennen, dass das Thier — wenn auch oft dunkel — dasjenige vorstellt, was es begehrt, wie z. B. wenn ein Hund, dessen Herr sich durch eine Thüre entfernt und diese hinter sich geschlossen hat, demselben durch diese Thüre nachzufolgen bestrebt ist. Das Wollen lässt sich überhaupt, wie wir schon oben in dem Abschnitte vom Willen erklärt haben, den Thieren nicht absprechen; es ersieht sich aber eben daraus, wie sehr diejenigen im Unrecht sind, welche den Willen für sich ohne weiteres mit der Freiheit identificiren wollen.

Auf der andern Seite giebt uns das Gesagte Anlass zu der Bemerkung, dass es sehr unbegründet ist, wenn der Materialismus, welcher die Willens-Freiheit ebenfalls verneint, sich die Unfreiheit unter keiner andern Form, als derjenigen des Mechanismus zu denken weiss, und daher behauptet, alle psychische Lebens-Äusserungen, und also auch das Wollen und Handeln, seyen nichts anderes, als die Folgen mechanischer Vorgänge im Gehirne. Schon das thierische Thun muss es einleuchtend machen, dass die Vorgänge dabei etwas anderes sind, als das Abrollen einer Maschine. Der Begriff des Mechanismus beschränkt sich auf eine äusserliche Causalität an einem todten Stoffe. Nach diesem Begriffe können überall, wo Leben waltet, die von innen heraus quellenden Äusserungen dieses Lebens nicht als etwas blos Mechanisches, als die Äusserungen eines blosen Mechanismus gefasst werden; es beruht das auf einer

1 Handschriftlicher Nachlass. S. 162.
2 Werke. Bd. VIII. S. 35.

Begriffs-Verwirrung. Die psychischen Erscheinungen — was wir hier übrigens nur beiläufig erwähnen wollen — können, wie dieses neuerdings die hervorragendsten Naturforscher, von denen wir nur Du-Bois-Reymond nennen wollen, anerkannt haben, nicht aus blosen mechanisch-materiellen Vorgängen erklärt werden. Es ist jedoch, um den Wahn der menschlichen Willens-Freiheit zu zerstören, gar nicht erforderlich, gegen ihn einen solchen postulirten Mechanismus aufzubieten. Es giebt nicht blos eine mechanische, sondern auch eine psychische Nothwendigkeit, und eine solcke glauben wir zur Genüge constatirt zu haben.

Die Freiheits-Frage in Bezug auf Gott und die weltliche Stellung des Menschen.

Es erübrigt uns nun noch, die Freiheits-Frage im Hinblick auf die weltliche Stellung des Menschen und sein Verhältniss zu dem Grunde der Welt, der geistigen Substanz, in Betracht zu ziehen.

Der Annahme der menschlichen Willens-Freiheit trit hier vor allem das Bedenken entgegen, dass der Mensch nicht sein eigener Schöpfer ist, dass ihm vielmehr seine Natur und deren Eigenthümlichkeit — mag man nun der gewöhnlichen Vorstellung von einer wirklichen Schöpfung huldigen, oder sich die Entstehung der Welt und der zu ihr gehörigen Menschheit auf irgend eine andere Art erklären — ohne sein Dazuthun, also durch eine ihm als Mensch fremde Macht, gegeben wird, durch diese seine ihm ocroyirte sowohl materielle als psychische Natur aber die ganze Art uud Weise seines passiven und activen Sich-Darlebens mit einer für ihn unangreifbaren Nothwendigkeit wird bestimmt seyn müssen.

Dieses Bedenken ist Kant nicht entgangen, wenn er ausspricht: Es sey unmöglich, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen. Es sey für unsre Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen seyn sollen, weil wir nach dem Princip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen werde, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt habe, durch welchen dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei seyn würde. So lasse sich die göttliche, blos freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung

derselben durch Gott als das allgemeine Urwesen und die Ursache auch der Existenz der Substanz durch unsre Vernunft-Einsicht nicht vereinbaren. Die Handlungen des Menschen haben sonach in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich ausser seiner Gewalt sey, nehmlich in der Causalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Daseyn des Menschen und die ganze Bestimmung seiner Causalität ganz und gar abhänge.[1] Diese Bedenken Kants sind in der That durchaus begründet. Derselbe sucht sie zwar auf eine doppelte Art zu beseitigen, einmal indem er sagt: man müsse den Menschen als ein schon existirendes freies Wesen betrachten, das nicht durch seine Natur-Abhängigkeit vermöge seiner Schöpfung, sondern durch eine blos moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate bestimmt werde;[2] und sodann durch den Einwand, dass die Handlungen der Menschen keine ausserzeitliche Dinge an sich seyen, wo dann die Freiheit nicht zu retten wäre, sondern zeitliche Erscheinungen, Gott aber zwar die Ursache des Dazeyns der handelnden Wesen (als Noumenen) sey, nicht aber der Schöpfer und die Ursache der Handlungen als bloser Erscheinungen in der Sinnen-Welt seyn könne.[3] Allein es springt in die Augen, dass die eine dieser Aushilfs-Erklärungen so verunglückt ist, wie die andere, und man muss sich fragen, ob es Kant damit nur wirklich habe Ernst seyn können.

Dagegen scheint es Schopenhauer wirklicher Ernst zu seyn, wenn er sagt: Freiseyn und Geschaffenseyn seyen zwei einader aufhebende, sich widersprechende Eigenschaften. Sey ein Wesen geschaffen, so sey es so geschaffen, wie es beschaffen sey, mithin sey es schlecht geschaffen, wenn es schlecht beschaffen sey, und schlecht beschaffen, wenn es schlecht handle und wirke. An einem Wesen, welches das Werk eines andern sey, lasse sich weder Schuld noch Verdienst denken, da es nicht anders, als seiner Beschaffenheit nach, wirken könne.[4] Dagegen ist es, und zwar insbesondere Angesichts dieser Aussprüche, gerade zu unbegreiflich und zugleich unverständlich, wenn er an einem andern Orte[5] sagt: Was die christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, sey ihm die einzige unmittelbare Äusserung der Freiheit des Willens. Noth-

[1] Werke. Bd. IX. S. 94. Bd. X. S. 171. Bd. VIII. S. 232.
[2] Bd. X. S. 171.
[3] Bd. VIII. S. 231—35.
[4] Parerga und Paralipomena. S. 61. 115.
[5] Die Welt als Wille etc. Bd. I. S. 478.

wendigkeit sey das Reich der Natur, Freiheit sey das Reich der Gnade. Diese Aussprüche sind doppelt unbegreiflich, wenn man weiss, dass Schopenhauer die Existenz eines göttlichen Wesens läugnet.

Von Spinoza haben wir schon angeführt, dass er, wie alles andere, so auch den menschlichen Willen allein durch Gott determinirt werden lässt.

Von Schelling haben wir schon früher angeführt, wie er erklärt, der Mensch für sich sey nicht frei, Gott sey es, der in ihm handle, aber soferne sonach das Handeln des Menschen aus Gott stamme, sey es frei. Es war dieses ein für das Streben der Schelling'schen Phantasie, Verschiedenes in einander schwimmen zu lassen, um es zu einer Identität zusammen zu schmelzen, ein besonders anziehendes Kapitel. Wir führen von ihm diessfalls noch folgende Aussprüche an:

Wenn das Absolute, welches überall nur sich offenbaren könne, in der Geschichte wirklich und vollständig sich geoffenbart hätte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen.[1] Durch die Freiheit werde eine dem Princip nach unbedingte Macht ausser und neben der göttlichen behauptet, welche undenkbar sey. Absolute Causalität in Einem Wesen lasse allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu komme die Dependenz aller Welt-Wesen von Gott, und dass selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung sey, in welcher das endliche Wesen als dieses bestimmte einzelne, mit bestimmten Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt werde. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, oder er lasse die Freiheit zu, erkläre nichts; zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf, zu seyn. Gegen diese Argumentation gebe es keinen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar sey, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, dass der Mensch nicht ausser Gott, sondern in Gott sey, und dass seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre. — Gott sey nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Es sey nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Die Folge der Dinge aus Gott sey eine Selbst-Offenbarung desselben; Gott könne aber nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich sey, in freien und aus sich selbst handelnden Wesen, für deren Seyn es keinen

[1] Werke. Abth. I. Bd. III. S. 601.

andern Grund gebe, als Gott, die aber seyen, wie Gott sey. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbstständige Wesen seyn. Immanenz in Gott und Freiheit widerspreche sich so wenig, dass gerade nur das Freie, und soweit es frei sey, in Gott sey, das Unfreie aber, und soweit es unfrei sey, nothwendig ausser Gott. — Der Mensch habe dadurch, dass er aus dem Grunde (dem dunkeln Princip in Gott) entspringe, ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, dass eben dieses Princip in Licht verklärt sey, gehe zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Indem die Seele lebendige Identität beider Principien sey, sey sie Geist, und Geist sey in Gott. Der Mensch sey Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen. Dadurch aber, dass die Selbstheit Geist sey, sey sie zugleich aus dem Creatürlichen in's Übercreatürliche erhoben, sie sey Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblicke, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universal-Willens, sondern über und ausser aller Natur sey. Der Eigenwille sey aber nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, dass er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt sey, so dass er zwar nicht aufhöre, Materie (finsteres Princip) zu seyn, aber blos als Träger und gleichsam Behälter des höhern Princips des Lichts.[1] — Sodann ferner: Das ausschliessend Eigenthümliche der Absolutheit sey, dass sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbstständigkeit verleihe. Diess sey Freiheit, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit sey.[2]

Wir haben hiebei zu constatiren, dass auch Schelling wie Kant sich der Einsicht nicht verschliessen konnte, dass Freiheit des Menschen als eines Geschaffenen neben der Macht Gottes eine Unmöglichkeit und Undenkbarkeit sey, und es bedarf keines besondern Nachweises, dass der ganze Ausweg, den er ergriffen hat, um gleichwohl die menschliche Freiheit zu retten, eben die luftige Ausgeburt einer ausschweifenden Phantasie ist. Wenn die Freiheit des Menschen darin besteht, dass Gott es ist, der in ihm sich offenbart, in ihm lebt, wirkt und will, so ist — das muss ein Kind einsehen — diese Freiheit eben nicht eine Freiheit des Menschen, sondern Gottes, der im Menschen nur in die Erscheinung trit. Freiheit des Menschen und Immanenz desselben in Gott wider-

[1] Bd. VII. S. 339. 346—47. 363—64.
[2] Bd. VI. S. 39.

sprechen sich daher allerdings. und zwar ist dieser Widerspruch ein schlechthin unauflöslicher. Man kann allerdings sagen, der Mensch sey insoferne frei, als es der freie Gott sey, der in ihm lebe und wirke; eben damit ist aber doch die Freiheit des Menschen als solchen verneint.

J. G. Fichte's Auffassung geht, wie wir schon erwähnt haben, dahin, dass alle freie Handlungen von Ewigkeit her, d. i. ausser aller Zeit, durch die Vernunft prädestinirt seyen, und jedes freie Individuum in Rücksicht der Wahrnehmung mit diesen Handlungen in Harmonie gesetzt sey, alle Individuen sich gleichsam darein theilen; dass aber die Zeit, als die blose Form der Anschauung endlicher Wesen, d. h. die Zeit, in welcher etwas geschehen werde, und die Thäter nicht prädestinirt seyen, wodurch somit Prädetermination und Freiheit vereinigt seyen,[1] welche Auffassung sich dann, wie wir schon angeführt haben, Schelling neben seinen obigen Aufstellungen ebenfalls angeeignet hat. Diese Aufstellung ist jedoch so seltsam, dass wir uns jeder kritischen Bemerkung darüber enthalten können. Fichte sagt indessen noch weiter: Dass das Bestimmtseyn durch die Causalität der Natur und das Bestimmen durch Freiheit übereinstimme, was zum Behuf einer moralischen Welt-Ordnung anzunehmen sey, davon lasse sich der Grund nur in einem höhern Gesetze, welches beide unter sich fasse und vereinige, annehmen, gleichsam in einer vorherbestimmten Harmonie der Bestimmungen durch Freiheit mit denen durch's Natur-Gesetz.[2]

Michelet sagt: Es sey gleich, ob die absolute Causalität eine blinde Natur-Nothwendigkeit, oder eine göttliche alles vorherbestimmende Intelligenz sey. Um die menschliche Freiheit zu retten, bleibe kein anderer Ausweg, als ihr Princip zu einem der Seele immanenten zu machen, d. h. die Causalität des Absoluten oder die absolute Causalität als das eigene Wesen des Menschen zu behaupten. Die wahre Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes, wie es in der Schrift heisse, bestehe darin, dieses Allgemeine, was in uns als unser eigenes Wesen lebe, zur Darstellung zu bringen. Diese innere Nothwendigkeit der Sache vollführe sich aus sich selbst, und die Willkühr des Menschen bringe sie nur in seinem Handeln zur Erscheinung.[3] Das Absolute vollführe sich selbst in seinen Werkzeugen; es sey in allen verschiedenen Individualitäten immer

[1] Werke. Bd. IV. S. 228.
[2] Bd. VIII. S. 414—15.
[3] Ztschr. »Der Gedanke«. Bd. V. S. 249.

das den allgemeinen Zweck Durchsetzende. Das Absolute sey also allein frei, und das Individuum nur, insoferne es nach eigener Wahl den Innhalt des Wahren, Guten und Schönen als den seinigen ergreife — die Freiheit der Kinder Gottes. [1]

Strauss spricht aus: Mit dem Begriff eines transscendenten Absoluten, eines ausser dem Menschen stehenden höchsten Wesens, sey die individuelle Freiheit durchaus unverträglich. Da bleibe kein anderer Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, die ausserhalb des göttlichen Wesens von dessen Allmacht nothwendig erdrückt werde, in dieses selbst zu flüchten, zu sagen, dass der Mensch nicht ausser Gott, sondern in Gott sey und seine Thätigkeit mit zum Leben Gottes gehöre. [2]

In Übereinstimmung damit erklärt Zeller: Nachdem alle Versuche, den Widerspruch zwischen einer göttlichen Welt-Regirung und der menschlichen Freiheit zu lösen, das Verfehlte dieses Unternehmens gezeigt haben, wäre es einmal an der Zeit, die Voraussetzung desselben aufzugeben und unumwunden zu bekennen, dass die individuelle Freiheit mit dem theistischen Gottes-Begriff nicht zu vereinigen sey. Durch das System der Immanenz allein sey die Freiheit zu retten. Der Mensch habe die Absolutheit, welche als Eigenschaft eines von ihm verschiedenen persönlichen Gottes seine Freiheit erdrücke, als das allgemeine Wesen des Geistes, an dem jeder Einzelne in seiner Art Theil nehme, in sich aufgenommen. [3]

Dieser Ausweg der Hegelianer, den Menschen, um auf diese Weise seine Freiheit zu retten, die göttliche Absolutheit in sich herabziehen und sich aneignen zu lassen, ist jedoch ein ganz offenbar verunglückter, um so mehr, als das Absolute ja erst im Menschen zum Selbstbewusstseyn kommen soll, ausser diesem also ihm kein Selbstbewusstseyn zukäme, es aber ohne Bewusstseyn und Selbstbewusstseyn keine Freiheit geben kann. Bekanntlich krankt die ganze Hegel'sche Philosophie an dieser im Verhältniss des Absoluten zum Menschen liegenden Halbheit. Im Übrigen gilt von diesen Theorien dasselbe, was wir schon gegen Schelling bemerkt haben.

Reinhold Köstlin, auch ein Hegelianer, sagt: Im Begriffe der absoluten Freiheit liege, dass der Wille nicht blos als ein Endliches gedacht werden dürfe. Es müsse offen anerkannt werden, dass Gottes Wille durch den menschlichen bedingt, dass seine

[1] Über die Persönlichkeit des Absoluten. S. 214—15.
[2] Christliche Glaubenslehre. Bd. II. S. 362—63.
[3] Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 217. 219. 220.

Selbstbestimmung dem Innhalte nach durch die freie Selbstbestimmung des Menschen bestimmt sey. Das menschliche Ich, als endliche Centralität, werde zum nothwendigen Organ für den Durchbruch der absoluten Freiheit selbst.[1] Damit ist jedoch die Ansicht Hegels, dass Gott erst im Menschen seiner selbst sich bewusst werde, nicht nur auf die Spitze getrieben, sondern es ist zu einer Consequenz fortgeschritten, welche Hegel selbst desavouiren würde. Dass der Wille des Menschen den Willen Gottes bestimme, Gott also nicht frei sey, sondern nur der Mensch, womit also die Hegel'sche Theorie geradezu umgekehrt wird, ist ein Einfall, der seiner Abenteuerlichkeit wegen keiner besondern Widerlegung bedarf, wobei aber doch die darin steckende Einsicht der Unvereinbarkeit der göttlichen Absolutheit mit der menschlichen Willens-Freiheit zu constatiren ist.

Bei Chalybäus finden wir folgende Sätze: Nur unter der Ägide eines persönlichen freien Urprincips können auch die menschlichen geistigen Principien frei seyn, weil nur ein solcher Gott, der sein Selbstbewusstseyn an und für sich habe, nicht des menschlichen bedürfe, um darin zu sich selbst zu kommen. Nur wenn Gott vollkommen frei sey, könne es auch der Mensch seyn. Gott habe freie endliche Willens-Principien gewollt, gesetzt und aus der Macht-Substanz seines Wesens entspringen lassen.[2]

J. H. Fichte sucht die Schwierigkeit auf folgende Weise zu lösen: Gott vermittle die Acte seiner Welt-Regirung völlig mit der menschlichen Freiheit, setze den Menschen durchaus an seine Stelle. Das göttliche Wirken dränge sich jedoch nie als ein abstract Übernatürliches ein, sondern verstecke sich stets in andere Gestalt; es bilde sich der menschlichen Freiheit ein und realisire so durch diese den doch über jede einzelne Freiheit hinaus liegenden Welt-Plan. Gott ergreife jedoch die menschliche Freiheit nicht sporadisch und vorübergehend, sondern gehe bleibend in sie ein, vermittle sich dauernd mit ihr. So entstehe jeder Welt-Zustand im geistigen Universum aus der Zusammenwirkung der göttlichen und menschlichen Freiheit, so aber, dass auch das Göttliche nur durch die menschliche Freiheit vermittelt Innhalt der Geschichte werden könne. Die Welt-Regirung Gottes wirke in der Geschichte als das allgemeine demiurgische, zwecksteigernde Princip in der Freiheit der

1 Neue Revision der Grundbegriffe des Criminal-Rechts. S. 85. 104—5.

2 System der speculativen Ethik. Th. I. S. 71. 309. 319. Th. II. S. 11.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Geister. Das die Geschichte bildende Element sey Gott in seiner Wechsel-Beziehung mit der menschlichen Freiheit. Nur Gott mache die Geschichte, aber die menschliche Freiheit verhalte sich eben so selbstständig dazu.[1] Wenn der geschöpfliche Geist eine schlechthin neue Reihe von Ursachen im Welt-Zusammenhange zu beginnen und so der geordneten Verkettung der Welt ein Zufälliges wahrhaft neuschöpferisch einzufügen vermöchte, so wäre damit der Begriff der Welt-Einheit aufgehoben.[2]

Ulrici fragt: warum wir nicht sollen annehmen dürfen, dass auch die beschränkte menschliche Willens-Freiheit vom Schöpfer der Welt in die Gesammtheit der Natur-Ursachen mit eingeordnet sey, um mit ihnen zu dem gleichen Ziele zusammen zu wirken.[3]

Auch Stahl bekennt, dass man von der Einheit des Welt-Plans aus in consequenter Schlussfolgerung zur absoluten Determination des Willens komme, will aber desshalb doch an der menschlichen Freiheit festhalten, und postulirt daher eine Wechselwirkung zwischen göttlicher Fügung und menschlicher Freiheit, wobei er jedoch gesteht, dass dieselbe weit über unsrer Nachweisbarkeit stehe.[4]

Wir haben in den Aufstellungen der zuletzt angeführten Philosophen Versuche, ein Compromiss zwischen der göttlichen Welt-Regirung und der menschlichen Freiheit zu Stande zu bringen, Versuche, denen eben auch wieder sichtbar die Tendenz zu Grund liegt, die menschliche Freiheit trotz dem, dass sie sich absolut nicht mit der göttlichen Welt-Regirung vertragen will, doch um jeden Preiss zu retten. Der Mensch soll nun einmal frei seyn; und um dieses Vorurtheil nicht preissgeben zu müssen, scheut man sich nicht, die widersprechendsten Theorien aufzustellen. Eine Freiheit, die Gott am Kapp-Zaume führt, die nicht weiter gehen darf, als Gott will, die nichts thun darf, als was er will, oder in der nicht der Mensch, sondern Gott selbst handelt, ist eben keine Freiheit. Das ist eine Wahrheit, deren Unumstösslichkeit dem einfachsten Verstande einleuchten muss, und es ist eine Unehrlichkeit, sich mit Ränken und Schwänken darum herum drücken zu wollen. Wenn der Mensch frei seyn soll, so muss er Gott Opposition machen können, ohne dass Gott dagegen aufkommen kann; und wenn er eine solche Freiheit hat, so ist Gott, auch wenn er selbst dem

1 Speculative Theologie. S. 627. 630—36. 648—50. 661—62.
2 System der Ethik. Bd. II. Abth. I. S. 79—80.
3 Ztschr. von Fichte. Bd. 33. S. 293.
4 Rechts- und Staats-Lehre. Abth. I. S. 126—28.

Bayerische Staatsbibliothek München

Menschen eine solche Freiheit beigelegt, ihn als einen solchen freien geschaffen haben sollte, nicht mehr absolut, nicht mehr Gott. Man sollte meinen, das sey eine Binsen-Wahrheit; und es ist eben kein Ruhm für die Philosophie, wenn sie solche Wahrheiten durch erkünstelte Thesen verquicken will. Darunter verstehen wir auch die von Zeller aufgestellte Theorie, wonach durch die Hegel'sche Immanenz des Absoluten im Menschen die menschliche Freiheit gerettet werden soll. Wenn das Absolute dem Menschen immanent ist, dann ist es nicht mehr der Mensch selbst als solcher, der will und handelt, sondern Gott ist der Wollende und Handelnde in ihm; wie daher hiebei noch von einer Freiheit des Menschen als solchen sollte die Rede seyn können, ist schlechterdings nicht abzusehen, und wir meinen Herrn Zeller gegenüber, dass »es endlich einmal an der Zeit wäre«, überall in der Philosophie, und gerade bei den delicatesten Fragen am ehesten, offen und ehrlich die Wahrheit zu bekennen, anstatt sie zu verkleistern.

Wenn der Mensch überhaupt den Grund seiner Existenz nicht in sich selbst hat, wenn sein Wesen und seine Natur ihm anerschaffen ist, was auch der Hegelianismus anerkennt, und wenn diese seine Natur, wie es der Fall ist, eine ganz eigenthümliche ausgeprägte Gestalt hat, er also nicht anders kann, als diese ihm anerschaffene Natur darleben, so ist es, wie sich dieses auch Kant aufgedrängt hat, schlechterdings unbegreiflich, wie ihm daneben noch Freiheit sollte zukommen können. Da er durchaus nur diese seine ihm gegebene Natur zum Ausdruck bringen kann und zum Ausdruck kann bringen wollen, also z. B. nicht Wasser anstatt Luft kann athmen wollen, so ist ihm sein ganzes Leben, sein innerliches ebenso wie sein äusseres, durch diese seine typische Natur, unter dem naturgemässen Einfluss äusserer Umstände, vorgezeichnet und prädestinirt, und da er alle seine Kraft aus dieser seiner Natur schöpft, so ist es eine Unmöglichkeit, dass ihm daraus die Kraft fliessen sollte, etwas ausser dieser Natur Liegendes, sich ihr Entgegensetzendes zu wollen und zu thun. Diese Möglichkeit und Kraft müsste er aber haben, wenn ihm Freiheit zukommen sollte. Es ist hiernach geradezu unbegreiflich, dass so vielfach, wie wir gesehen haben, der Begriff der Freiheit darin gefunden werden will, dass sie in dem Befolgen der Gesetze seiner Natur bestehe.

Dass die Welt-Ordnung, der Verlauf der Begebenheiten in der Geschichte eine ausserhalb der Willens-Macht des Menschen liegende Sache, ein Werk der weltschöpfenden Macht Gottes sey, kann natür-

lich, abgesehen von den Atheisten, nicht angezweifelt werden, und ist eine sonst allgemein anerkannte Sache. Nun ist es aber eine bekannte stastistisch festgestellte Thatsache, dass im Allgemeinen und insbesondere innerhalb der Rahmen der einzelnen Völker und Staaten zwischen den verschiedenen Handlungs-Arten der Menschen, namentlich zwischen den Verbrechen, welche ein für die Beobachtung hauptsächlich zugänglicher Gegenstand sind, ein sich im Ganzen gleichbleibendes und constantes Zahlen-Verhältniss herrscht. Es gehört dieses zu der bestehenden Welt-Ordnung, welche ein Werk der schöpferischen Macht ist. Dieses constante Verhältniss — ein Pendant der in dem Auftreten von Krankheiten, in dem Mortalitäts-Verhältniss und andern dergleichen statistischen Verhältnissen sich manifestirenden Stabilität — könnte nicht bestehen, wenn der Lauf der menschlichen Dinge das Product einer gesetzlosen Freiheit des Menschen wäre. Wenn Gott der Grund der Welt ist, so muss nothwendig auch der Verlauf der Geschichte in dieser Welt gerade so seyn, wie ihn Gott gewollt hat; und wenn der Mensch den Grund seines Seyns, und zwar auch jeder einzelne Mensch den Grund seines Gerade-so-Seyns nicht in sich selbst, sondern nur in Gott hat, so kann auch die ganze Gestaltung seines physischen und psychischen Lebens trotz allen Freiheits-Gefühls nur etwas gerade so von Gott Gewolltes seyn. Nun versteht es sich eigentlich von selbst, dass der so von Gott gewollten Menschen-Geschichte ein System zu Grunde liegen muss, welches umzustürzen, nicht der Willkühr der Menschen anheim gegeben seyn kann, neben welchem also kein Raum für menschliche Freiheit ist. Die durch die Moral-Statistik erhobene Gleichmässigkeit in dem Vorkommen unsittlicher Handlungen nun ist zwar für sich allerdings kein directer Beweis gegen die menschliche Willens-Freiheit, aber es schimmert darin ein Stückchen jenes gottgewollten Systems der Menschen-Geschichte hindurch, neben welchem System eine wirkliche Freiheit des menschlichen Wollens und Thuns eine Unmöglichkeit ist. Dieses gewichtige Moment gegen die menschliche Willens-Freiheit wird dadurch nicht beseitigt, dass diejenigen, welche nun eben einmal um jeden Preiss diese Freiheit retten wollen, und denen es daher auch nicht darauf ankommt, gerade die Nothwendigkeit für Freiheit auszugeben, auch jener statistischen Thatsache eine solche Deutung zu geben, schnell bei der Hand sind.

Dagegen vermögen wir in einem andern Momente, das gegen die menschliche Willens-Freiheit geltend gemacht zu werden pflegt,

keine haltbare Instanz dagegen zu erkennen. Es ist dieses die in der Allwissenheit Gottes begriffene Präscienz der menschlichen Handlungen. Wenn diese Handlungen, sagt man, vorhergewusst werden, so seyen sie eben damit prädestinirt, können nicht unterbleiben, und seyen eben damit nothwendig. Die Vertheidiger der Willens-Freiheit haben zwar auch dieses Bedenken zu beseitigen gesucht, die Art aber, wie sie dieses gethan, kann nicht als eine gelungene anerkannt werden.

Kant spricht sich diessfalls dahin aus: Das Vorhersehen sey in der Ordnung der Erscheinungen für den Welt-Urheber, wenn er hiebei selbst anthropopathisch gedacht werde, zugleich ein Vorher-Beschliessen. In der übersinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheits-Gesetzen, wo die Zeit wegfalle, sey es blos ein allsehendes Wissen, ohne — wie Kant scheint sagen zu wollen — mit der Freiheit unvereinbar zu seyn;[1] wie er ja auch sagt, dass, wenn man die Handlungen eines Menschen mit aller Sicherheit berechnen könnte, er dabei doch würde frei seyn können.[2]

In ähnlicher Weise meint Bockshammer, diese Kenntniss Gottes vom Menschen sey eine intellectuelle Anschauung und dürfe nicht als ein zeitliches Vorherwissen aufgefasst werden.[3]

Schelling spricht sich über diese Frage so aus: Man habe mit der Präscienz und Fürsehung Gottes auch eine Prädestination der menschlichen Handlungen angenommen. Auch er behaupte eine Prädestination, aber in dem Sinne, dass der Mensch so, wie er handle, von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt habe[4] (wie wir dieses schon früher bei Darlegung des Schelling'schen Prädeterminismus angeführt haben).

J. H. Fichte meint in eigenthümlicher Weise: Gerade weil die Handlungen des Menschen aus seiner innern Anlage und Selbstbestimmung (ist beides dasselbe?!) hervorgehen, oder weil sie im ächten Sinne freie seyen, können sie von Gott vorhergesehen werden. Der Freie, von innen her sich Bestimmende sey eben darum jedem Zufall, jedem blosen Ungefähr seiner Handlungen enthoben, diese seyen der innern Consequenz seines Wesens gemäss, daher berechenbar, und so liege gerade in ihrer Freiheit der Grund ihrer Voraussehbarkeit.[5]

1 Werke. Bd. X. S. 145. Note.
2 Bd. VIII. S. 230.
3 Die Freiheit des menschlichen Willens. S. 84—85.
4 Werke. Abth. I. Bd. VII. S. 387.
5 Speculative Theologie. S. 644.

Zeller, der sich auf die Frage eingehender eingelassen hat, spricht sich darüber folgendermassen aus: Auf dem theistischen Standpunkte — der nicht der Standpunkt Zellers ist — lasse sich die Unbedingtheit des göttlichen Wissens und Wirkens nicht festhalten, ohne die Freiheit des Menschen aufzuheben; sehe Gott die menschlichen Handlungen von Ewigkeit voraus, so können sie nicht anders ausfallen, als sie in diesem Vorherwissen bestimmt seyen, das sonach mit der menschlichen Freiheit unvereinbar sey. Das werde auch durch den Einwand nicht beseitigt, dass das blose Vorher-Wissen kein Vorher-Bestimmen sey, denn was mit untrüglicher Sicherheit vorhergewusst werden könne, sey nothwendig. Dem entgehe man auch durch den weitern Einwand nicht: dass wir nicht so handeln, weil Gott es vorherwisse, sondern dass Gott es wisse, weil wir so handeln; denn damit würde die Absolutheit des göttlichen Wissens zu einer blos scheinbaren herabsinken; das göttliche Wissen könne nicht von einem Andern ausser Gott abhängig gemacht werden, ohne aus einem absoluten ein beschränktes zu werden; so schliessen sich die göttliche Allwissenheit und die menschliche Freiheit schlechthin aus.[1] Zeller glaubt dann durch das von ihm, wie gesagt, angenommene System der Immanenz auch über diese Frage wegzukommen.

Alle diese Reflexionen sind jedoch unbegründet. Kant's Meinung, dass das Vorhersehen zugleich ein Vorher-Beschliessen sey, ist begrifflich durchaus unrichtig, und die übersinnliche zeitlose Ordnung der Dinge, auf welche er recurrirt, ist eine blose Phantasie. Über die abenteuerliche Aufstellung Schellings, dass der Mensch so, wie er handle, von Ewigkeit und schon am Anfang der Schöpfung gehandelt habe, haben wir uns schon früher ausgesprochen. Der Ausweg, den Fichte nimmt, ist in Wirklichkeit nichts, als eine Identification von Freiheit und Nothwendigkeit, und hat als solche ihr Urtheil schon früher gefunden. Das Richtige liegt allein in dem von Zeller mit Unrecht verworfenen Einwande, dass, wenn Gott unsre Handlungen vorher wisse, diese unsre Handlungen nicht durch dieses Vorherwissen, sondern dieses vielmehr durch unsre Handlungen bestimmt werde. Das Wissen ist für sich nichts Schöpferisches, sondern es ist bedingt durch sein Object, das gewusst wird; begrifflich ist das Gewusste immer das Erste, und das Wissen davon erst das Zweite; das gewusste Object ist sozusagen die Ursache, jedenfalls die Bedingung des Wissens davon. Diess ändert sich

[1] Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 194—201.

begrifflich nicht, wenn die Zeitfolge eine umgekehrte ist. Unser Handeln hängt daher, auch wenn es vorher gewusst wird, nicht von diesem Vorherwissen ab, sondern dieses Vorherwissen, wenn es ein solches giebt, müsste von unserm nachfolgenden Handeln abhängen. Wenn Zeller dem entgegenhält, dass damit der Absolutheit des göttlichen Wissens zu nahe getreten werde, das nicht von einem andern ausser Gott abhängig seyn könne, so spielt er damit die Sache auf ein anderes Gebiet hinüber. Wenn es überhaupt menschliche Freiheit und ein freies menschliches Handeln giebt, so ist damit, wie auch Zeller anerkennt,[1] die göttliche Absolutheit schon aufgehoben; und wenn daher gegen diese Freiheit von Zeller geltend gemacht wird, es streite gegen die Absolutheit Gottes, dass dessen Vorherwissen durch die freien Handlungen der Menschen bestimmt würde, so kommt er dadurch mit sich selbst in Widerspruch.

Wenn dem allem nach auch ein Vorherwissen der menschlichen Handlungen durch Gott angenommen werden könnte, ohne dass dadurch die menschliche Freiheit unmöglich gemacht würde, so ist dagegen diese Freiheit, das Seyn freier Wesen ausser Gott, mit dem Begriffe Gottes als des substantiellen Grundes der Welt schlechthin unvereinbar. Dieser Begriff bringt es, wie wir in unserm ersten Theile nachgewiesen zu haben glauben,[2] mit sich, dass neben und ausser dieser universellen Substanz nichts existiren kann, durch das ihrer unendlichen und absoluten Machtfülle Schranken gezogen wären. Diess wäre aber der Fall, wenn dem Menschen, der sonach auch seiner Existenz nach ein selbstständiges Wesen sein müsste, Freiheit des Wollens und Handelns zukäme, und es mit dieser Freiheit wirklicher Ernst wäre, so dass sie also auch von Gott nicht angetastet werden könnte. Es wäre damit dem Menschen die Macht gegeben, auch dem in der Welt und ihrem Verlaufe sich ausdrückenden Willen Gottes zuwider aus eigener freier Causalität eine Reihe von Wirkungen zu begründen, und damit in die göttliche Welt-Regirung einzugreifen. Dagegen würde auch die breit getretene Entgegnung nichts helfen, dass Gott solche Störungen immer wieder ausgleichen könne und werde; denn da dieselbe unantastbare Freiheit sämmtlichen Menschen, einem wie dem andern, zukommen müsste, so bliebe für Gott kein Raum zu einer solchen Ausgleichung übrig, es wäre vielmehr mit der göttlichen Leitung der Menschen-

1 A. a. O. S. 194.
2 S. besonders Abth. II. S. 239.

Geschichte gründlich zu Ende, zumal dabei consequenter Weise, und wenn nicht die ganze Sache zu einer Spiegelfechterei werden sollte, Gott auch die Macht abgesprochen werden müsste, einem ihm in die Quere laufenden Menschen sofort das Leben zu nehmen. Damit wäre jedoch am Ende auch nicht viel gewonnen. Denn wenn der menschlichen Freiheit und Selbstständigkeit wirkliche Bedeutung zukommen sollte, so müsste das menschliche Ich für sich unsterblich, also der Vernichtung durch Gott entzogen seyn. Es würde vielmehr nach dem Schluss seines irdischen Lebens für seine Freiheit einen andern Wirkungskreis erhalten, auf dem nun alle jene Unzuträglichkeiten sich wiederholen müssten.

Dadurch ist auch der naive Gedanke Ulrici's beseitigt: dass Gott die beschränkte menschliche Freiheit in die Gesammtheit der Natur-Ursachen so mit eingeordnet haben könnte, dass sie mit diesen zu demselben Ziele zusammenwirke. Also eine menschliche Freiheit in Compagnie und in Reihe und Glied mit den Natur-Gesetzen, diese in ihrer gesetzmässig nothwendigen Wirkung adminiculirend! Was sich doch diese arme menschliche Freiheit, um ihr Daseyn zu retten, nicht alles gefallen lassen muss!

An diese Widersprüche reiht sich die Alternative, dass die freien Wesen, also auch der Mensch, ihren Seyns-Grund entweder in Gott oder ausser Gott haben müssten. Wenn in Gott, so würde dieser durch deren Schöpfung seine eigene Absolutheit vernichtet haben, was doch der offenbarste Widerspruch wäre, der durch den Schelling'sche Gedanken, dass Gott freien Wesen habe offenbar werden wollen, nicht beseitigt wird, und an dem auch die von J. H. Fichte zuerst in seiner Speculativen Theologie [1] vorgetragene Lehre krankt, welche den Seyns-Grund der Menschen in den nach ihr in Gott liegenden sogenannten Ur-Positionen finden will. Wenn aber der Seyns-Grund der freien Menschen nicht in Gott gefunden werden wollte, so müsste er in eine ausser ihm bestehende Macht gelegt werden; und durch diesen Dualismus würde dann die Absolutheit Gottes vollends vernichtet. Diesen Widersprüchen entgeht man auch, wie wir schon bemerkt haben, nicht, wenn man durch ein Compromiss die Absolutheit Gottes mit der menschlichen Freiheit versöhnen will. Es liegt darin eine ebenso unmögliche, wie wissenschaftlich verwerfliche Halbheit. Wenn, was wir noch anführen wollen, von Öttingen meint: unsre Freiheit werde nur so weit reichen, als wir uns selbst zum dienenden Gliede des uns sonst zerreissenden oder zermalmenden gottgeordneten Causal-Zusammen-

[1] S. besonders S. 98—100. 452. 461—65. 581.

hangs zu machen vermögen,[1] so ist nicht ganz klar, was er darunter versteht; doch scheint er damit sagen zu wollen: Der Nothwendigkeit der göttlichen Welt-Ordnung können wir uns nicht entziehen, wir thun desswegen am besten, wenn wir uns derselben freiwillig unterwerfen. Das heisst denn aber ungefähr so viel, als: frei seyen wir zwar nicht, aber wir sollen es uns einreden, es zu seyn.

Übereinstimmendes Resultat der analytischen Forschung und der synthetischen Consequenz.

Wir haben bisher unsrer Methode gemäss die Freiheits-Frage in ganz objectiver, analytischer Weise erörtert; das Resultat aber, das sich uns ergeben hat, dass in dem menschlichen Wollen und Handeln keine Freiheit herrsche, dass diese angebliche Freiheit auf einer Selbsttäuschung beruhe, ist nichts anderes, als was zugleich eine nothwendige Folge des Verhältnisses der geistigen Substanz (Gottes) zu der Welt und zu dem Menschen ist, wie es sich in unserm ersten Theile in Folge der dort angestellten theoretischen Untersuchungen herausgestellt hat. Die Welt, zu welcher auch der Mensch gehört, ist hiernach die peripherische Darlebung der geistigen Substanz; es lebt in der Welt und im Menschen nichts anderes, als Gott; das menschliche Ich ist nichts anderes, als eine — an sich substanzlose — Erscheinung Gottes, ohne jegliche eigene Selbstständigkeit. Darin liegt von selbst auf der einen Seite, dass dem Menschen als solchem, abgesehen von dem sich in ihm darlebenden Gott, keine Freiheit des Wollens und Thuns zukommen kann, eben weil Gott es ist, der, ohne dass der Mensch dessen inne wird und es fühlt, in ihm lebt und handelt. Auf der andern Seite liegt darin, dass, da dem absoluten Gott unendliche, schrankenlose Freiheit zukommt, auch seine im Wollen und Handeln des Menschen sich kund gebende Erscheinuung eine absolut freie ist. Die Form, welche diese Erscheinung Gottes im Menschen annimmt, ist die, dass Gott in seiner weltlichen Darlebung, auf dem vermittelnden Wege der dem Menschen angeborenen Natur und der auf ihn influirenden äussern Verhältnisse und Umstände im Innern des Menschen Triebe, Neigungen, Passionen, Vorstellungen, Gedanken hervorruft oder entstehen lässt, durch welche dann nach dem von uns dargelegten immanenten Gesetze der Motivirung das menschliche Ich zu Willens-Entschliessungen und Handlungen determinirt wird,

[1] Die Moral-Statistik. Th. 1. S. 296.

welche es als seine eigene, aus seinem eigenen Innern hervorquellende empfindet, und denen es daher Spontaneität und Freiheit vindiciren zu dürfen glaubt. Was im Menschen will und handelt, ist in seinem wahren Grunde nicht er selbst mit eigener causaler Spontaneität, sondern es ist der in ihm sich darlebende Gott, und der Mensch ist nur die äusserliche Erscheinung desselben. Da nun Gott absolute Freiheit zukommt, so ist das, was als Wollen und Handeln des Menschen erscheint, als Wollen und Handeln Gottes, allerdings ein freies; abgesehen hievon aber und soferne der Mensch selbst als der handelnde gefasst wird, ist es ein mit schlechthiniger Nothwendigkeit determinirtes.

Man sieht, dass diess etwas ganz anderes ist, als die Aufstellungen von Schelling und Hegel, welche zwar, jedoch ohne nähere Begründung, die Immanenz des Absoluten im Menschen postuliren, dadurch aber seltsamer Weise die menschliche Freiheit retten wollen, während diese durch eine solche Immanenz geradezu vernichtet werden muss. Indem sie neben dieser Immanenz Gottes im menschlichen Geiste die menschliche Selbstständigkeit und Freiheit statuiren, den Menschen gerade durch diese Immanenz frei seyn lassen wollen, haben sie in dem menschlichen Geiste ein ganz unbegreifliches Zwitter-Ding, eine reine undenkbare Chimäre geschaffen. Nach uns ist Gott keineswegs im menschlichen Ich immanent. Im Begriffe der Immanenz liegt, dass das Immanente zugleich in einem Andern ist, das nicht es selbst ist; nach uns aber ist das menschliche Ich nicht ein der geistigen Substanz gegenüber stehendes Anderes, sondern diese Substanz selbst in der erscheinenden Form ihres weltlichen Sich-Darlebens, worüber wir rücksichtlich des Nähern auf die Ausführungen in unserm ersten Theile verweisen müssen. Unsre Ansicht ist hienach weit entfernt von einem derartigen zwitterartigen Dualismus.

Dass das Ergebniss zu dem wir hier auf dem rein analytischen Wege selbstsändiger Untersuchung gelangt sind, ganz mit dem übereinstimmt, was sich als eine nothwendige Folge des Resultats unsrer frühern Forschungen über Gott, die Welt und den Menschen darstellt, darin, denken wir, dürfte eine wesentliche Bestätigung dessen erkannt werden, was sich uns hier in der Freiheits-Frage als Wahrheit ergeben hat.

Erstes Buch.

Aufführung und Kritik der Ansichten und Aufstellungen anderer.

I.

Über die Sittenlehre überhaupt und über Begriff und Wesen der Sittlichkeit im Allgemeinen.

Die Aufgabe der sogenannten theoretischen Philosophie ist die Erforschung der wahren Bedeutung und des wahren Wesens des objectiv Seyenden, der Welt. Die Sittenlehre dagegen macht es sich zur Aufgabe, Grundsätze für das Handeln aufzustellen. Hiemit ist ein entschiedener Unterschied zwischen beiden festgestellt. Jedoch schon dieser, wie es scheint, so klar vorliegende Unterschied ist keineswegs ein allgemein anerkannter. J. G. Fichte, der vermöge seines Idealismus auch die Welt in ihrer Wirklichkeit nur als ein Product der Freiheit, nehmlich der menschlichen Freiheit, ein mit Freiheit producirtes Bild, gelten lässt, und dem auch das Handeln nur ein solches Product der Freiheit ist, erkennt jenen Unterschied nicht an, sondern ihm verwandelt sich das, was man sonst Sittenlehre nennt, in eine Seyns-Lehre,[1] und er erklärt, dass reiner Moralismus realistisch (practisch) durchaus dasselbe sey, was die Wissenschafts-Lehre formal und idealistisch sey.[2]

An ihn schliesst sich Schleiermacher an, welcher die Ethik als den beschaulichen Ausdruck des endlichen Seyns oder als das Erkennen des Wesens der Vernunft definirt.[3] Auch Hegel spricht

1 Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 33—34.
2 Sämmtliche Werke. Bd. II. S. 64.
3 Entwurf eines Systems der Sittenlehre. S. 34.

aus: Der Geist der Sittlichkeit und der Philosophie sey Einer und derselbe, das Intellectuelle sey nicht von Sittlichkeit entblöst. [1]

Ulrici lässt jenen Unterschied ebenfalls nicht gelten; nach ihm ist die sogenannte practische Philosophie oder die Ethik im weitern Sinne im Grunde kein bloser Theil der Philosophie, sondern die Philosophie selbst, indem nach ihm die Wahrheit, nach welcher die Philosophie zu forschen hat, ethischer Natur seyn soll. Demgemäss erklärt er alle übrige philosophische Disciplinen so wie alle sogenannte exacte Wissenschaften nur für Hilfs-Wissenschaften zur Beschaffung der theils grundlegenden, theils vorbereitenden Erkenntnisse für den Auf- und Ausbau der Ethik; sie können nach ihm nur wahre Erkenntniss liefern, also Wissenschaften seyn, weil und soferne sie an der Wissenschaft der Ethik betheiligt sind, ihr dienen oder in sie einmünden. [2]

Gegen diese Aufstellung Ulrici's haben wir einfach auf den ersten Theil dieses unsers Werkes zu verweisen, wo wir bei Lösung der theoretischen Fragen der Philosophie auch nicht auf die Spur eines ethischen Moments gestossen sind. Wie sollte es sich auch begründen lassen, dass z. B. die Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit oder die Atomen-Frage wesentlich ethischer Natur seyen? Ob, wie Fichte will, die Sittenlehre wesentlich eine Seyns-Lehre sey, oder, wie Schleiermacher meint, der beschauliche Ausdruck des endlichen Seyns, das muss sich aus den nachfolgenden Untersuchungen ergeben, und können wir daher diese Frage hier vorerst auf sich beruhen lassen.

Im Gegensatze zu jener Einheits-Lehre sey hier nur ein Ausspruch von Thilo, welcher hierin die ganze Herbart'sche Schule repräsentirt, angeführt: dass das Ethische in seiner Wurzel von aller theoretischen Erkenntniss des Seyns und Geschehens unabhängig sey. [3]

Diess ist jedoch nicht schlechthin richtig. Wenn die theoretische Philosophie zu dem Ergebniss führt, dass in einem Jenseits eine menschenähnlicher persönlicher Gott existire, der in persönlichen Beziehungen zu den Menschen stehe, so kann die practische Philosophie von einem solchen Verhältniss unmöglich Umgang nehmen. Wenn aber freilich in der theoretischen Philosophie ein solches Verhältniss verneint wird, dann allerdings steht die practische Philosophie durchaus auf sich selbst.

1 Werke. Bd. I. S. 310—11.
2 Naturrecht. S. 200—201.
3 Ztschr. f. exacte Ph. Bd. VII. S. 321. Note.

Anführen wollen wir noch, dass auch **Liebmann**, jedoch ohne nähere Begründung, die völlige Unabhängigkeit der Ethik von der theoretischen Philosophie behauptet.[1]

An der Spitze der Sittenlehre wäre eigentlich vor allem der Begriff dieser Disciplin festzustellen. Für uns besteht jedoch diese Verpflichtung nicht, da unser Standpunkt gegegenüber von dem, was sich als philosophische Sittenlehre zu geben pflegt, vorerst ein rein kritischer ist, ein positiver Begriff dieser Disciplin somit hier für uns in dogmatischer Weise noch gar nicht existirt. Man sieht sich jedoch auch bei denen, für welche die Existenz einer solchen Disciplin dogmatisch feststeht, vergeblich nach einer befriedigenden Begriffs-Bestimmung derselben um. Dass sie sich, wie wir gesagt haben, zur Aufgabe mache, Grundsätze für das Handeln aufzustellen, ist wohl allgemein anerkannt; allein diess genügt nicht zu der erforderlichen Begriffs-Bestimmung der Disciplin als einer philosophischen; denn wenn z. B. nur Grundsätze der Klugheit aufgestellt werden wollten, so hätte damit die Philosophie nichts zu schaffen; eine solche Lehre wäre eine rein practische Doctrin, aber keine philosophische Sittenlehre. Durch den Ausdruck »Sittenlehre« ist aber der Begriff auch nicht sofort gegeben; denn das Sitten- *(mores-)* Lehren, was die Obliegenheit eines Hofmeisters gegenüber von seinem Eleven ist, ist es nicht, was die philosophische Sittenlehre sich zur Aufgabe macht. Als eine philosophische Lehre für das Handeln darf sie keine blos hypothetische Regeln dafür aufstellen, vielmehr müssten die Grundsätze, die sich ihr diessfalls ergeben würden, eine schlechthinige, unbedingte, absolute Geltung haben. Hiernach wäre der Begriff der philosophischen Sittenlehre eigentlich dahin zu bestimmen, dass sie die Lehre von den absoluten für das Handeln geltenden Principien sey. Eine solche Begriffs-Bestimmung finden wir jedoch nirgends, und der Grund hievon ist ein nahe liegender, nehmlich der, dass die ganze Grundlage der Sittenlehre keine absolute, sondern eine **hypothetische** ist, nehmlich das diesseitige irdische Leben und Zusammenleben der Menschen, das durch diese Sittenlehre in entsprechender Weise geregelt werden soll. Dieser hypothetische Charakter derselben durfte aber auch nicht principiell an die Spitze gestellt werden, da es damit um das, was man neuerdings unter einer philosophischen Wissenschaft ver-

1 Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 512.

steht — die Alten hatten diessfalls für die Philosophie einen weiteren Kreis gezogen — geschehen gewesen wäre.

So erklärt sich die Erscheinung, dass die meisten der vorliegenden ethischen System sichtbar an einer Principlosigkeit leiden, und sich in Folge davon bei ihnen ein unsicheres Hinundherschwanken zu erkennen giebt. Wir machen uns, indem wir diese Principlosigkeit rügen, keines Widerspruchs damit schuldig, dass wir in unserm ersten Theil die Forderung, dass die Philosophie aus einem an ihre Spitze zu stellenden Princip abgeleitet werden müsse, für einen Widersinn erklärt haben; denn wir haben dabei [1] die Moral ausdrücklich ausgenommen. Wenn in practischer Weise Grundsätze für das Handeln aufgestellt werden wollen, so müssen sich diese selbstverständlich aus einem einzigen massgebenden Princip ableiten lassen.

Das, auf was diese Systeme zu beruhen pflegen, ist die hergebrachte unbestimmte Vorstellung — wir sagen nicht: Begriff — von Sittlichkeit und von sittlicher Güte, als etwas, das nun eben einmal seyn soll, bei welcher Vorstellung sich jedoch stets der Mangel einer practischen Greifbarkeit einerseits und einer genügenden wissenschaftlichen Begründung andrerseits bemerklich macht.

Alles dieses trifft auch die Lehre Kant's, wiewohl er für sein ethisches Princip eine absolute Geltung nicht blos für den Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen in Anspruch nimmt; [2] denn nach dem, was er in seiner Vorrede zu der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« ausspricht, [3] ist es die gemeine Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze, worauf er die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer reinen Moral-Philosophie gründet; und diese Schrift selbst beginnt er mit den Worten: dass überall nichts zu denken möglich sey, was ohne Einschränkung für gut — d. h. für sittlich gut — gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille. [4] Kant bringt hiernach die Vorstellung von Sittlichkeit, von einem sittlich guten Willen schon zu seiner Moral-Philosophie mit. Indem er aber eine wissenschaftliche Erläuterung davon geben will, bringt er es zu keiner wirklich sachlichen Begriffs-Bestimmung, sondern nur zu der formellen, dass Moralität das Verhältniss der Handlungen zur Autonemie des Willens, und dass ein schlechterdings guter

1 Th. I. Abth. I. S. 34.
2 Werke. Bd. VIII. S. 30. 52. 56. 68—69. 80· 143.
3 Ibid. S. 5. cf. S. 16.
4 Ibid. S. 11. coll. S. 15—16.

Wille derjenige sey, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten könne, oder auch, dessen Maxime in der Achtung für das Gesetz bestehe; von dem Innhalte dieses Gesetzes ist aber dabei hier noch nicht die Rede. Hiernach bestünde also die Sittlichkeit lediglich darin, dass der Wille sich selbst ein Gesetz gäbe und dieses Gesetz aus Achtung für dasselbe befolgte. [1] Sie wäre demnach nichts anderes als autonome Legalität, wobei consequenter Weise der Innhalt des Gesetzes gar nicht in Betracht käme, wie denn Kant auch ausdrücklich erklärt, dass der gute Wille nicht durch das, was er bewirke oder ausrichte, durch einen vorgesetzten Zweck, sondern allein durch das Wollen selbst gut, und dass Autonomie das oberste Princip der Sittlichkeit sey. [2]

Ein solcher blos formaler und damit leerer Begriff von Sittlichkeit würde aber in entschiedenem Widerspruche mit dem, von was Kant, wie wir gesehen haben, selbst ausgieng, mit der gemeinen Vorstellung von Pflicht und sittlichen Geboten, gestanden seyn; und es musste sich daher Kant von selbst aufdrängen, dass der practisch durchzuführende Begriff der Sittlichkeit etwas Greifbareres, als jene blose Form der Autonomie verlange. So hat er denn in sein Moral-Princip, seinen kategorischen Imperativ, wovon später noch näher die Rede sein wird — wenn auch unter dem Scheine bloser Formalität — materielle Elemente einzuschmuggeln gewusst, indem er von der angeblich ganz autonomen Maxime des Handelns die Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung forderte; indem er ferner, nachdem er zuerst vom sittlichen Wollen jeden Zweck ausgeschlossen hatte, dann doch nicht nur eine Zweck-Beziehung zulassen musste, weil es ohne eine solche zu gar keiner Willens-Bestimmung kommen würde, sondern auch ein ganzes Reich sittlicher Zwecke constituirt, die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen practischen Vernunft definirt, [3] und sogar ausgesprochen hat: alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen, [4] während er principiell blos die kalte Achtung vor dem Gesetze als sittlich gut gelten lassen will, und indem er, wovon ebenfalls später noch näher die Rede seyn wird, auch Glückseligkeit als einen sittlichen Zweck anerkannt hat. So fragt man am Ende mit Recht, was denn nun der wirkliche und

1 Ibid. S. 20—21. 70. 79.
2 Ibid. S. 12. 19. 21. 71. 79. 158.
3 Bd. VIII. S. 55. 62—63. Bd. IX. S. 224—25. Bd. X. S. 3—5.
4 Bd. IX. S. 358.

ernstlich gemeinte Kant'sche Begriff von Sittlichkeit sey. Hiebei wollen wir noch auf die bemerkenswerthe Thatsache aufmerksam machen, dass Kant seinen ethischen Grundsatz für unerweislich und es für ein unauflösliches Räthsel erklärt hat, wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungs-Grund des Willens werden, wie es das Interesse erwecken könne, das zu jeder Causalität des Willens erforderlich sey, oder, wie Kant sich auch ausdrückt, wie reine Vernunft practisch seyn könne.[1] Ist es jedoch nicht mehr als seltsam, ein Princip für den Willen aufzustellen und zugleich zu bekennen, dass es nicht zu erklären sey, wie solches zu einem Motive des Wollens werden könne? Wenn es sich damit wirklich so verhielte, so wäre es eben ein aufgedrungenes Gesetz, bei dem nichts übrig bliebe, als es mit Stock und Knute zur Nachachtung zu bringen. Und wie stünde es dann mit der Sittlichkeit? Doch wir behalten uns eine weitere Kritik bis zur Besprechung von Kants Moral-Princip vor.

Auch bei J. G. Fichte finden wir nichts weniger, als eine concise Bestimmung und Begründung des Sittlichkeits-Begriffs. Was er sachlich über die Sittlichkeit sagt, besteht kurz in Folgendem: Die Moralität bestehe in dem Handeln nach dem Gewissen, d. i. dem unmittelbaren Bewusstseyn unsrer bestimmten Pflicht, wobei das Gefühl das Entscheidende sey.[2] Wer auf Auctorität hin handle, handle gewissenlos.[3] Der materielle Innhalt des Sitten-Gesetzes sey, dass es mein Endzweck sey, ein selbstständiges Ich zu seyn.[4] Dabei dürfe man aber die Freiheit anderer vernünftiger Wesen nicht stören.[5] Die Übereinstimmung aller zu derselben practischen Überzeugung und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns sey nothwendiges Ziel aller Tugendhaften.[6] Jedem seyen nur alle andere ausser ihm, aber keiner sey sich selbst Zweck.[7] Der erste Grundzug des sittlichen Charakters sey Selbstlosigkeit, der zweite Liebe, allgemeine Menschenliebe,[8] wozu dann als weitere Grundzüge noch Wahrhaftigkeit und Offenheit sowie Einfachheit aufgeführt werden.[9]

1 Bd. VIII. S. 94—100. 161. 167. 196. Bd. IX. S. 27. 242.
2 Werke. Bd. IV. S. 156. 173. 208.
3 Ibid. S. 175.
4 Ibid. S. 211—12.
5 Ibid. S. 230.
6 Ibid. S. 236.
7 Ibid. S. 255—56.
8 Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 86. 92. Werke. Bd. V. S. 543—44.
9 Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 96. 99.

Alles, was hier über die Sittlichkeit gesagt wird, mit Ausnahme der Bestimmung, dass sie Handeln nach dem Gewissen sey, sind principlose, unbegründete, heuristische Aufstellungen, von denen sich diejenigen: dass Selbstständigkeit der Endzweck des Ich, und dass ein Grundzug des sittlichen Charakters Selbstlosigkeit sey, dass Jedem nur alle andere Zweck seyen, nicht aber er selbst, sich sogar direct widersprechen. Der Ausspruch aber, dass die Moralität darin bestehe, schlechthin nach dem Gewissen, d. i. nach dem unmittelbaren Bewusstseyn unsrer bestimmten Pflicht, zu handeln, hat als ein blos hingeworfener, dem keine Untersuchung darüber, was Gewissen und was Pflicht sey, zu Grund liegt, gar keinen wissenschaftlichen Werth. Es bedarf insbesondere die Frage, was es mit dem Gewissen auf sich habe, das Kant ein wundersames Vermögen nennt,[1] gar sehr einer ernstlichen Untersuchung. Da wir dieser Frage später eine besondere Erörterung wiedmen werden, so müssen wir zur Ergänzung unsrer gegenwärtigen Kritik auf diese hier verweisen.

Die bisher angeführten Aussprüche Fichte's gehören mehr zu einer äussern Begriffs-Bestimmung der Sittlichkeit und der Angabe ihres Innhalts. Es hat sich aber Fichte auch über das innere Wesen der Sittlichkeit in folgender Weise ausgesprochen: Die Moralität sey gleichsam der Urstoff unsers ganzen Wesens; nur das Moralische in uns sey wahres Wesen, sonst nichts.[2] Gehe dem Menschen seine höhere Bestimmung auf, welche Bestimmung nach Fichte der einem jeden zukommende Antheil am übersinnlichen Seyn ist, so ergreife sie ihn mit unaussprechlicher Liebe und dem reinsten Wohlgefallen und eigne sich sein ganzes Leben an. So sey es der allererste Act der höhern Moralität, dass der Mensch seine Bestimmung ergreife und durchaus nichts anderes seyn wolle, als was er zufolge seiner höhern Natur, d. i. des Göttlichen in ihm, seyn solle, und was er recht im Grunde wirklich wolle. Das Streben, etwas anderes seyn zu wollen, als das, wozu man bestimmt sey, sey die höchste Immoralität, eine Empörung gegen die göttliche Ordnung und eine Auflehnung unsers Willens gegen den Willen Gottes. Diesen durch unsre Natur uns nicht aufgegebenen Zweck habe jedoch unser eigener Wille und unsre eigene Wahl geseszt.[3] Dem Ich solle das Bild seiner Bestimmung die Motion seines Willens

1 Werke. Bd. VIII. S. 229.
2 Zeitschrift von Fichte. Bd. 23. S. 222. §. 6.
3 Werke. Bd. V. S. 532—33.

werden. Der sittliche Begriff sey nicht ein Sitten-Gesetz, ein kategorischer Imperativ, ein Postulat; der Begriff sey schlechthin durch sich, durch das innere Wesen Gottes, bestimmt. Das Ich sey Leben des absoluten Begriffs, und die erschöpfende Formel für die gesammte Sittenlehre sey die: »Das Ich muss sich erscheinen als durchaus und schlechthin nichts anderes, als Leben des absoluten Begriffs.« Ein individuelles Ich sey eine gewisse beschränkende Form des absoluten Begriffs. Sey die Wirklichkeit der Erscheinung innerhalb dieser Schranken gleich der Möglichkeit des Begriffs, zu erscheinen, so sey dieses Ich sittlich. So verwandle sich das, was man bisher Sittenlehre genannt habe, in eine Seyns-Lehre.[1]

Es ist in diesen Aussprüchen wesentlich zweierlei enthalten: Der Mensch solle streben, das zu seyn, zu was er bestimmt sey, er solle seine Bestimmung zu erreichen suchen, und: Das Ich sey Leben des absoluten Begriffs, des göttlichen Wesens, und dieses solle in ihm zur Erscheinung kommen. Was das Erste betrifft, so ist es bekannt, wie viel gemeinhin von der Bestimmung des Menschen und von seiner Pflicht, dieselbe zu erreichen zu suchen, gesprochen und declamirt wird. Wenn man aber fragt, worin denn — in deutlichen und präcisen Worten, ausgedrückt, denn die Fichte'sche Erläuterung, dass sie der Antheil eines jeden am übersinnlichen Seyn sey, genügt in keiner Weise — diese Bestimmung bestehe, und woher der Mensch die Kenntniss dieser seiner Bestimmung habe, so wird darauf, wenn man sich nicht auf die Lehre der positiven Religion berufen will, was sich für den Philosophen nicht ziemt, keine andere Antwort möglich seyn, als die, welche sogar Fichte selbst gegeben hat,[2] dass die Erreichung des sittlichen Problems diese Bestimmung, und dass dieses Problem ein für sich feststehendes sey, das keiner weitern Begründung bedürfe. Hiemit stünden wir also auf dem vorigen Flecke der Sittlichkeits-Frage, und wir wären der Lösung dieser Frage nicht um die Breite einer Linie näher gerückt. Sittlichkeit soll seyn, seine Bestimmung zu erreichen, diese Bestimmung aber — die Erreichung des sittlichen Problems. Das ist der gemüthlichste Zirkel, den man sich denken kann. Fichte erläutert dann zweitens allerdings jene Bestimmung des Menschen weiter dahin, dass das menschliche Ich das Leben des Wesens Gottes selbst sey und dass das Ich als dieses Leben des göttlichen Wesens sich erscheinen solle. Allein für's Erste ist diese Identität

[1] Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 26. 30. 34. 36—37. 43—44.
[2] Werke. Bd. IV. S. 150.

des Wesens Gottes mit dem menschlichen Ich von ihm blos postulirt, aber in keiner Weise näher begründet; und es kann ihm in dem von ihm dabei verstandenen Sinne auch nimmermehr beigestimmt werden, wofür wir jedoch auf die Ausführungen in unserm ersten Theile verweisen müssen. Fürs's Zweite aber ist, wenn mit jener Identität Ernst gemacht wird, nicht abzusehen, woher für das menschliche Ich, dem ja dann gar kein Fürsichseyn zukäme, das vielmehr nur die Erscheinung des göttlichen Wesens wäre, die Möglichkeit kommen sollte, für sich einen eigenen Willen zu haben, und mit diesem seinem Willen jener Erscheinung des göttlichen Wesens in ihm sich entgegen zu setzen, gegen den göttlichen Willen sich aufzulehnen; und wie gesagt werden kann, der Mensch habe jenen ihm durch seine Natur nicht aufgegebenen Zweck, also jene seine Bestimmung, durch seinen eigenen Willen und seine eigene Wahl sich selbst gesetzt, wie überhaupt von einer Bestimmung des Menschen gesprochen werden kann, deren Erfüllung ihm anheimgegeben wäre; vielmehr müssste dann das göttliche Wesen das allein im menschlichen Ich Waltende seyn, und von einer dem Menschen gestellten und von ihm zu lösenden sittlichen Aufgabe, einer von ihm zu erfüllenden sittlichen Bestimmung, könnte ohne Widerspruch nicht die Rede seyn. Wir werden indessen in einem spätern Abschnitte das etwaige Verhältniss Gottes zu der menschlichen Sittlichkeit besonders besprechen, und müssen daher rücksichtlich dessen, was in dieser Richtung in Betreff der Fichte'schen Aufstellungen noch weiter zu sagen wäre, auf jene spätere Erörterungen verweisen.

Zum Schlusse dieser unserer Bemerkungen über die angeführten Gedanken Fichte's und zu weiterer Charakteristik derselben sey indessen hier noch das bemerkenswerthe Bekenntniss desselben angeführt: Die Überzeugung von unsrer moralischen Bestimmung gehe selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und sey Glaube. Die Moralität könne schlechterdings nur durch sich selbst, keineswegs etwa durch einen logischen Denk-Zwang constituirt werden.[1] Daran reihen wir noch die weitere Äusserung desselben: Alles, was auf Moralität Bezug habe, komme in uns als Erstes vor, es habe gar keine Prämissen und sey schlechthin übernatürlich.[2] Es erinnert dieses an den angeführten Ausspruch Kants, dass die Sittlichkeit ein unauflösliches Räthsel sey.

Schelling erkennt gar keine Sittlichkeit in dem gewöhnlichen

[1] Werke. Bd. V. S. 182.
[2] Ztschr. v. Fichte. Bd. 23. S. 217—18.

Sinne, wonach sie die Befolgung eines Sitten-Gesetzes seyn soll, an. Alles Handeln fliesst nach ihm aus dem göttlichen Willen, wesshalb alle Wesen, auf welcher Stufe sie auch stehen, als zur Totalität des Welt-Phänomens gehörend anzuerkennen und an ihrer Stelle zu achten seyen. Darin bestehe die wahre Duldsamkeit, nicht aber darin, alles unter Ein Geeetz beugen und die Mannigfaltigkeit der göttlichen Schöpfung, die sich vorzüglich im Menschen-Geschlecht offenbare, unter eine Formel, Sitten-Gesetz genannt, zwingen zu wollen, welches der grösste Wahn und am Ende eine Anklage des Schöpfers sey, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfection offenbare. Er gebe, sagt Schelling, keine Sittlichkeit zu als eine Sittlichkeit des individuellen Menschen, sondern nur eine göttliche Beschaffenheit der Seele.[1]

Wenden wir uns nun zu **Hegel**, so ist vor allem auf die eigenthümliche Schematisirung aufmerksam zu machen, welche er der practischen Philosophie überhaupt giebt. Er behandelt dieselbe *ex professo* nur in dem verhältnissmässig kleinen Band VIII. seiner Gesammt-Werke, und zwar unter dem Titel: »Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staats-Wissenschaft im Grundrisse«, und der Innhalt dieses Werkes zerfällt in drei Theile mit den Titeln: »Das abstracte Recht«, »die Moralität« und »die Sittlichkeit«. Im ersten Theile werden die allgemeinen Principien des Rechts, als aus der Persönlichkeit relevirend, behandelt; der zweite handelt von den allgemeinen ethischen Grundsätzen, als Grundsätzen für den subjectiven Willen und die Gesinnung, ohne Berührung der objectiven Gebiete für die concrete Äusserung der Moralität; der dritte Theil nun hat diese ethische Gebiete zu seinem Gegenstande, nehmlich die Ehe, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat, als Stufen der Sittlichkeit, welche Sittlichkeit die Wahrheit des formellen Rechts und der Moralität, als bloser Abstractionen, seyen.[2] So könnte es scheinen, dass uns hier nur der Innhalt des zweiten Theils dieses Werkes angehe; diess wäre jedoch ein bloser Schein; denn Hegel hat in diesem ohnediess verhältnissmässig sehr kurzen Theile die allgemeinen ethischen Principien sehr ungenügend entwickelt, und man muss seine diesfällige Ansichten nicht nur auch in dem dritten Theile dieses Werkes aufsuchen, sondern überhaupt aus allen seinen Werken zusammenklauben.

Wenn schon dieser Umstand die Darlegung der Gedanken

[1] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 548. 557.
[2] Werke. Bd. VIII. S. 66—69. 215—16.

Hegels hier erschwert, so wird es dadurch vollends geradezu zur Unmöglichkeit, eine solche Darlegung in sachlichem Zusammenhange zu geben, dass Hegel einen principiellen Grund-Gedanken nirgends präcis und deutlich ausgesprochen hat, und so die zerstreut von ihm hingeworfenen Gedanken sich nur wie Corollarien zu dem unsichtbaren Princip darstellen, das daraus errathen werden will. Es bleibt so nichts übrig, als diese zerstreut liegende Aussprüche in ihrer sporadischen Zusammenhangslosigkeit als *disjecta membra* an einander zu reihen, wie folgt.

Hegel sagt: Das Wesen der Natur, in der Form der Möglichkeit, oder als Geist, geniesse seiner selbst als ein lebendiges Ideal in anschaubarer und thätiger Realität, und habe als sittliche Natur seine Wirklichkeit, in welcher das sittlich Unendliche, oder der Begriff, und das sittlich Endliche, oder die Individualität, schlechthin Eins seyen. Aber da einerseits in diesem Formalismus der Geist als Indifferenz absolut gegen das Differente fixirt sey, so könne keine wahre Realität des Sittlichen, kein Einsseyn des Begriffs desselben und seiner Wirklichkeit Statt finden. Das practisch Ideale, der durch den reinen Willen gesetzte Zweck-Begriff, sey jene reine Indifferenz und Leerheit, der Inhalt aber das Besondere der Individualität, oder das Empirische des Wohlseyns, und beide unfähig, in einer sittlichen Totalität Eins zu seyn. Andrerseits sey bei dem Zweck-Begriff der Inhalt ein empirisch Gegebenes, und nur die leere Form das Apriorische; aber nur diese formelle Seite sey die meinige, der reine Wille. An eine wahre Sittlichkeit, eine wahre Identität des Allgemeinen und Besondern, der Materie und der Form, sey hier jedoch ebensowenig zu denken. Weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Apriorische sey, so sey das Besondere ein schlechthin Empirisches. So könne man keine Bestimmung davon geben, was an und für sich Recht und Pflicht sey; denn der Inhalt hebe sogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen, auf, und mache die Pflicht zu etwas Materialem. Und da reine Moralität in nichts Anderem, als in der leeren Form des Bewusstseyns des pflichtmässigen Handelns gesetzt werden dürfe, so müsse eine Sittlichkeit, die sonst für sich rein sey, sich den Inhalt ihres Thuns aus ihrer höhern wahrhaft sittlichen Natur schöpfen. Durch dieses nothwendige Wissen von sich selbst werde jedoch die Tugend zum Pharisäismus. — Eine Handlung erscheine theils in empirischer Form, theils solle die Realität des übersinnlichen Zweck-Begriffs auch eine folgenreiche

Fortsetzung der Handlung in der übersinnlichen Welt seyn — Princip einer Reihe von geistigen Wirkungen. So werde die Empirie und Zeitlichkeit in das Geistige selbst hineingetragen, wodurch das Geistige ein Geisterreich werde. Die sittliche Idee, der Vernunft-Zweck, der in der moralischen Welt-Ordnung realisirt werden solle, gehe in empirisch geschichtliche Rücksichten aus, und die Ewigkeit der sittlichen Idee in einen empirisch unendlichen Progress über. So sey die Vernunft-Idee der Identität des Subjectiven und Objectiven etwas für die Wissenschaft rein Formelles und blos Vorgegebenes.[1] Weil in der sittlichen Natur die Einheit das Erste sey, so sey für sie das Nothwendige nur negativ gesetzt; und weil diese reine Einheit das Wesen der practischen Vernunft ausmache, so könne von einem System der Sittlichkeit so wenig die Rede seyn, dass selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich sey.[2] — Indem in dem Individuum Bestimmtheiten gesetzt seyen, sey es die absolute Indifferenz derselben, und hierin bestehe formell seine sittliche Natur.[3] — In dem System der Sittlichkeit (also giebt es doch ein solches!) sey die auseinander gefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs höchste Eins mit der Seele.[4] — Die Gesetze der sittlichen Substanz seyen unmittelbar erkannt, es könne nicht nach ihrem Ursprunge und ihrer Berechtigung gefragt werden. Indem das Selbstbewusstseyn sich als Moment des Fürsichseyns dieser Substanz wisse, drücke es das Daseyn des Gesetzes in ihm so aus, dass die gesunde Vernunft unmittelbar wisse, was recht und gut sey.[5] — Die sittliche Gesinnung bestehe eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte sey.[6] Dadurch, dass das Rechte mir an und für sich sey, sey ich in der sittlichen Substanz, die so das Wesen des Selbstbewusstseyns sey. Indem ich zu prüfen anfange, sey ich schon auf unsittlichem Wege.[7] — Die lebendige sittliche Welt sey der Geist in seiner Wahrheit. Der in das Reich der Bildung und die Welt des Glaubens entzweite Geist kehre in das Selbstbewusstseyn zurück, das nun in der Moralität sich selbst

1 Werke. Bd. I. S. 148—54.
2 Ibid. S. 347—49.
3 Ibid. S. 369.
4 Ibid. S. 395.
5 Bd. II. S. 305.
6 Ibid. S. 315.
7 Ibid. S. 316.

erfasse und als Gewissen der sich selbst gewisse Geist sey.[1] — Die Sittlichkeit sey der Geist in seiner unmittelbaren Wahrheit. Das Göttliche, in die bestimmten Verhältnisse des wirklichen Geistes eindringend, sich bestimmend nach der substantiellen Einheit, sey das Sittliche.[2]

Weil das unendliche Selbstbestimmen des Willens nicht sofort identisch mit dem Begriffe des Willens gesetzt sey, so sey der moralische Standpunkt der Standpunkt des Verhältnisses und des Sollens oder der Forderung; er sey die für sich seyende Freiheit. Dass die Freiheit diess sey, nichts zu wollen, als sich, die Freiheit, das sey das Sittliche.[3] — Das Slttliche sey Gehorsam in der Freiheit, freier, vernünftiger Wille, Gehorsam des Subjects gegen das Sittliche(!).[4] — Der höchste Zweck sey das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt, der in ihr erfüllt werden solle.[5] — Die moralische Handlungsweise beziehe sich auf den Menschen nicht als abstracte Person, sondern auf ihn nach den allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen seines besondern Daseyns; sie sey daher nicht blos verbietend, wie das Rechts-Gebot, sondern gebiete, dem Andern auch Positives zu erweisen.[6] — Die Vernunft lehre das Allgemeine und Wesentliche des Begehrenswerthen kennen, in Rücksicht auf die Form oder Gesinnung aber das Objective oder das Handeln um der Sache willen.[7] — Der practische Geist habe nicht nur Ideen, sondern sey die lebendige Idee selbst. Er sey der sich aus sich selbst bestimmende und seinen Bestimmungen äusserliche Realität gebende Geist. Der Wille als der innerlich bestimmende Begriff, setze seine innere Bestimmungen in äusserliches Daseyn über, um sich als Idee darzustellen.[8]

Eine besondere Erwähnung verdient ihrer Eigenthümlichkeit wegen eine in der Phänomenologie des Geistes[9] enthaltene Abhandlung über die moralische Welt-Anschauung, wovon wir folgendes ausheben: — Die Pflicht und die Natur stehen sich selbstständig und gleichgültig gegenüber. Die moralische Welt-Anschauung enthalte nun die Entwicklung dieser widerstreitenden Momente. Das

1 Ibid. S. 320.
2 Ibid. S. 326. Bd. XII. S. 97.
3 Bd. VIII. S. 145. 146. Bd. XII. S. 98.
4 Bd. XII. S. 344.
5 Ibid. S. 533.
6 Bd. XVIII. S. 55. §. 35. S. 197. §. 189.
7 Ibid. S. 57. §. 38.
8 Ibid. S. 193. §. 173. 175.
9 Bd. II. S. 337. ff.

moralische Bewusstseyn finde Grund zu Klagen über die Unangemessenheit seiner und des Daseyns, d. h. das Missverhältniss zwischen Moralität und Glückseligkeit; das moralische Bewusstseyn könne aber auf Glückseligkeit nicht Verzicht thun; die Harmonie zwischen Moralität und Glückseligkeit werde vielmehr postulirt. Sodann sey die Einheit von Moralität und Sinnlichkeit postulirt. Das Bewusstseyn habe diese Einheit zu Stande zu bringen, also in der Moralität stets Fortschritte zu machen. Die Vollendung derselben sey aber in's Unendliche hinauszuschieben; denn wenn sie eingetreten wäre, würde sie das moralische Bewusstseyn aufheben. Ferner entstehe eine Vielheit von moralischen Gesetzen und von Pflichten. Diese Vielheit von Pflichten sey aber für das moralische Bewusstseyn nichts Heiliges; es werde daher ein anderes Bewusstseyn postulirt, welches sie heilige. Das sey nun der Beherrscher der Welt, der heilige Gesetzgeber, welcher auch die Harmonie der Moralität und Glückseligkeit hervorbringe. Das moralische Bewusstseyn sey zwar unvollkommen und der Glückseligkeit, die es nur als Gnade erwarten könne, unwürdig; das absolute Wesen nehme jedoch diese moralische Unvollkommenheit für vollwichtig und ertheile die Glückseligkeit nach Würdigkeit und Verdienst. Hierin sey die Welt-Anschauung vollendet. Es gebe hiernach kein moralisch vollendetes Selbstbewusstseyn. Da aber das Moralische nur sey, insoferne es vollendet sey, so folge daraus, dass es überhaupt kein moralisch Wirkliches gebe. Die vollendete Moralität sey dem Selbst ein Jenseits, das aber doch wirklich seyn solle. Dem einen Satze, dass es ein moralisches Selbstbewusstseyn gebe, stehe der andere gegenüber, dass es keines gebe; nehmlich es gebe eines, aber nur in der Vorstellung; oder es gebe zwar keines, aber es werde von einem andern doch dafür gehalten. — So sey die moralische Welt-Anschauung ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche, und zwar gehe es mit Bewusstseyn immer von einem Momente zu dem ihm entgegengesetzten über, und bekenne damit, dass es ihm in der That mit keinem derselben Ernst sey.

Hegel geht nun zu einer Kritik dieser moralischen Welt-Anschauung über, deren Inhalt wesentlich folgender ist. Es werde zwischen der Moralität und der Wirklichkeit keine Harmonie angenommen. Das moralische Bewusstseyn sey aber ein handelndes,[1] und im Handeln werde jene Annahme »verstellt«, da das Handeln

[1] Bei solchen Incorrectheiten, von denen es bei Hegel wimmelt, wie die, dass das Bewusstseyn handle, wollen wir uns nicht aufhalten.

jene Harmonie hervorbringe, indem darin das Daseyn als in das Bewusstseyn zurückgekehrt angeschaut werde, was Glückseligkeit sey. Das Handeln erfülle so das Postulat jener Harmonie, womit ausgesprochen werde, dass es mit jenem Postuliren nicht Ernst sey. Indem aber diese Harmonie bei'm Handeln Zweck sey, werde sie nicht als wirklich, sondern als jenseits gesetzt. Es sey daher, indem gehandelt werde, mit der Unangemessenheit des Zweckes und der Wirklichkeit nicht Ernst. Das Handeln sey jedoch nur Einzelnes, der Vernunft-Zweck aber die ganze Welt, die über alles Handeln hinaus liege. Es werde daher nichts Gutes gethan, und so sey die Nichtigkeit des wirklichen Handelns und die Realität des ganzen Zweckes wieder »verstellt«. Die Pflicht für sich mache den einzigen ganzen Zweck aus, die That aber habe das Entgegengesetzte, die Wirklichkeit zum Zwecke. Aber dass es nicht um die Wirklichkeit zu thun sey, sey wieder »verstellt«; denn die reine Pflicht sey wesentlich thätiges Bewusstsseyn: es solle gehandelt werden.

Lasse man das höchste Gut als das Wesen gelten(!), so sey es dem Bewusstseyn mit der Moralität nicht Ernst, und das moralische Handeln falle weg. Das Handeln setze ein aufzuhebendes Negatives voraus; sey aber die Natur dem Sitten-Gesetze gemäss, so würde ja dieses durch das Aufheben des Handelns verletzt. Es werde also in jener(?) Annahme ein solcher Zustand eingestanden, worin das moralische Handeln überflüssig sey und gar nicht Statt finde. Das Postulat der Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit drücke sich daher so aus: Weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, so ist der absolute Zweck, dass das moralische Handeln gar nicht vorhanden sey. Das Aufheben des moralischen Handelns müsse aber nothwendig wieder »verstellt« werden.

Man werde hier zu einem zweiten Postulat geführt, der Harmonie mit der Sinnlichkeit. Das moralische Bewusstseyn wolle die Vertilgung der Sinnlichkeit, »verstelle« aber diese Aufhebung wieder. Die aufzuhebende Sinnlichkeit sey gerade das Werkzeug des reinen Bewusstseyns zu seiner Verwirklichung. Es sey daher mit jener Aufhebung nicht Ernst. Die Triebe und Neigungen sollen nicht unterdrückt werden, sondern nur der Vernunft gemäss seyn. Sie seyen ihr auch gemäss; denn das moralische Handeln sey die Harmonie des Triebes und der Moralität. Es könne aber der Moralität nicht Ernst damit seyn, die Triebfeder der Triebe und Neigungen zu seyn, eine Gemässheit, welche es sich verbitte. Die Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit sey so »verstellt«. Das Ansich

wäre die moralische Vollendung, wobei der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit aufgehört hätte. Diese Vollendung sey aber wieder nur eine »Verstellung« der Sache; denn die Moralität würde darin sich selbst aufgeben. Dass es mit der moralischen Vollendung nicht Ernst sey, spreche das Bewusstseyn selbst damit aus, dass es sie in die Unendlichkeit hinaus »verstelle«. So sey ihm nur die Nicht-Vollendung das Gültige, ein Zustand, der wenigstens ein Fortschritt zur Vollendung seyn solle. Es könne aber auch dieses nicht seyn, da das Ziel das Aufheben der Moralität, eine Annäherung an das Nichts aber eine Abnahme wäre. Es sey also mit der moralischen Vollendung nicht Ernst, die Nicht-Moralität spreche vielmehr dabei aus, dass es nicht um Moralität, sondern um die Glückseligkeit zu thun sey. So sey aber die Voraussetzung der Disharmonie zwischen Moralität und Glückseligkeit wieder nur eine »Verstellung«; denn da die Moralität unvollendet, d. h. in der That nicht sey, so sey auch an der Erfahrung nichts, dass es ihr schlecht gehe. Die Unmoralität falle aber dabei weg, da die Moralität überhaupt unvollendet sey; und das Urtheil, dass einigen die Glückseligkeit nicht zukommen sollte, sey nur der Neid.

Als unvollendet sey also die Moralität unrein, oder Immoralität. Die Moralität sey so nicht im wirklichen Bewusstseyn, sondern in einem andern Wesen, in einem heiligen moralischen Gesetzgeber, in welchem auch die Vielheit der Pflichten ihre Wahrheit habe. Diess sey aber wieder eine »Verstellung«, denn es gebe nur Eine reine Pflicht, und was an sich nicht heilig sey, könne auch durch das heilige Wesen nicht geheiligt werden. Es sey dem moralischen Bewusstseyn auch mit jener Heiligung durch ein anderes Wesen nicht Ernst, und auch damit nicht, dass dieses andere Wesen ein heiliges sey. Eben so sey es eine »Verstellung«, dass in dem heiligen Wesen eine Vielheit bestimmter Pflichten Gültigkeit habe; denn heilig könne es nur seyn, insoferne in ihm nur die reine Pflicht Gültigkeit habe. Wenn sodann jenes andere moralische Wesen die vollendete Moralität nur darum sey, weil es über den Kampf mit Natur und Sinnlichkeit erhaben sey, so wäre damit der Begriff der Moralität in ihm aufgehoben. Dieses rein moralische Wesen sey daher wieder eine »Verstellung« der Sache, und aufzugeben. Hier müsse das Bewusstseyn seine moralische Welt-Anschauung aufgeben und in sich zurückfliehen.

Die Moralität sey hiernach, weil mit Natur und Sinnlichkeit gesellschaftet, die das moralisch Nichtige seyen, ein Gedanken-Ding;

in jenem andern Wesen aber sey die vollendete Moralität ein Widerspruch. Diese in der moralischen Welt-Anschauung liegende Widersprüche fallen dadurch zusammen, dass der Unterschied, worauf sie beruhen, aufgehoben werde. Das Nichtige und das Reelle seyen Eins und dasselbe. Es sey dem Bewusstseyn mit jenem Unterschied selbst nicht Ernst; es erkenne, dass das, was es als das ausser dem Bewusstseyn Seyende aussage, vielmehr im Bewusstseyn eingeschlossen sey, und das, was es als das absolut Gedachte oder als das absolute Ansich aussage, ein Unwahres sey, dass somit das Auseinanderstellen dieser Momente eine »Verstellung« sey. Aus dieser Ungleichheit des Vorstellens fliehe es mit Abscheu zurück. Es sey reines Gewissen, welches eine solche moralische Welt-Anschauung verschmähe; es sey der einfache, seiner gewisse Geist, der ohne Vermittlung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhaft handle.

Wenn aber diese Welt der Verstellung nichts anderes sey, als die Entwicklung des moralischen Selbstbewusstseyns in seinen Momenten, und hiemit seine Realität, so werde es durch sein Zurückgehen in sich seinem Wesen nach nichts anderes werden; es komme ihm dabei nur zum Bewusstseyn, dass seine Wahrheit eine vorgegebene sey. Es müsste sie aber noch immer für seine Wahrheit ausgeben, und wüsste doch, dass diess nur eine Verstellung sey. Das wäre aber in der That Heuchelei, und zwar das Verschmähen jener Verstellung schon die erste Heuchelei.

Die Antinomie der moralischen Welt-Anschauung, dass es ein moralisches Bewusstseyn gebe und dass es keines gebe, und die weiteren Widersprüche, in denen sich dieselbe herumtreibe, seyen dasselbe, nehmlich die reine Pflicht als reines Wissen, und das Selbst des Bewusstseyns als Seyn und Wirklichkeit, und was jenseits des wirklichen Bewusstseyns sey, sey nichts anderes, als das reine Denken, also in der That auch das Selbst. So gehe das Selbstbewusstseyn in sich zurück und wisse dasjenige Wesen als sich selbst, worin das Wirkliche zugleich reines Wissen und reine Pflicht sey, es wisse sich selbst als die wahre Wirklichkeit und Harmonie. Dieses Selbst des Gewissens sey das dritte Selbst. Das moralische Selbstbewusstseyn hebe nun die Trennung der reinen Pflicht, als des reinen Zweckes, und der Wirklichkeit, als einer dem reinen Zweck entgegengesetzten Natur und Sinnlichkeit, in sich auf. Beides seyen nun aufgehobene Momente, der Geist sey in unmittelbarer Einheit sich verwirklichendes moralisches Wesen, und die Handlung unmittelbar concrete moralische Gestalt. Das Gewissen sey ein-

faches pflichtmässiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfülle, sondern das concrete Rechte wisse und thue, und ein prüfendes Rütteln an einer Mehrheit von Pflichten finde in der unwankenden Gewissheit des Gewissens gar nicht Statt. Dieses entsage allen jenen Stellungen und Verstellungen der moralischen Welt-Anschauung, indem sich Pflicht und Wirklichkeit nicht mehr widersprechen. — Daran reiht sich dann noch der Ausspruch an: Das moralische Selbstbewusstseyn wisse sein Wissen als die absolute Wesenheit oder das Seyn schlechthin, als den reinen Willen oder das reine Wissen; es sey nichts, als nur dieser Wille und dieses Wissen. Darin liege die Versöhnung.[1]

Wir finden jedoch bei Hegel dann auch noch eine Reihe von Sätzen, welche eine mehr objective und practische Färbung haben. So sagt er: Das reine Selbstbewusstseyn, die reine Einheit oder das Sitten-Gesetz, die allgemeine Freiheit aller, sey dem realen Bewusstseyn, d. i. dem Subject, dem Vernunft-Wesen, der einzelnen Freiheit entgegengesetzt.[2] — Die absolute Sittlichkeit sey wesentlich die Sittlichkeit aller, ein Allgemeines. Die Sittlichkeit, insoferne sie am Einzelnen als solchem sich ausdrücke, sey ein Negatives. Die sittlichen Eigenschaften, die dem Einzelnen angehören, seyen negative Sittlichkeit. Diese Tugenden seyen der Gegenstand der Moral, welcher sonach nur das Gebiet des an sich Negativen zukomme. Jene Tugenden seyen diess nur alsdann, wenn sie in einer höhern Energie sich wieder individualisiren, und, jedoch innerhalb der absoluten Sittlichkeit, zu eigenen lebenden Gestalten werden.[3] — Sittlichkeit sey in der selbstständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens, ein an sich allgemeines Selbstbewusstseyn. Die sittliche Substanz sey in der Abstraction der Allgemeinheit nur das gedachte Gesetz; aber sie sey ebensosehr unmittelbar wirkliches Selbstbewusstseyn oder Sitte. Das einzelne Bewusstseyn sey nur dieses seyende Eins, indem es des allgemeinen Bewusstseyns in seiner Einzelheit als seines Seyns sich bewusst, sein Thun und Dasein die allgemeine Sitte sey. Die Vernunft sey die flüssige allgemeine Substanz, welche in viele selbstständige Wesen zerspringe, die diess aber nur dadurch seyen, dass sie ihre Einzelheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und ihr Wesen sey.[4] — Das Gesetz sey das Wesentliche und die Individu-

[1] Ibid. S. 577.
[2] Bd. I. S. 361.
[3] Ibid. S. 396—99.
[4] Bd. II. S. 256.

alität das Aufzuhebende. Die wahre Zucht sey allein die Aufopferung der ganzen Persönlichkeit.[1] — Dabei sey aber das eigennützige Thun der Individualität doch zugleich ansichseyendes allgemeines Thun und Zweck an sich selbst, und das Ansich sey selbst unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Processes der Individualität. Das Wesen und der Zweck an und für sich sey die Durchdringung des An-sich- und des Für-sich-Seyns, des Allgemeinen und der Individualität.[2] — Das geistige Wesen sey ewiges Gesetz, welches nicht in dem Willen dieses Individuums seinen Grund habe, sondern der absolute reine Wille aller sey. Das geistige Wesen des Geistes(!) sey die sittliche Substanz. Die Sittlichkeit sey der Geist in seiner unmittelbaren Wahrheit.[3] — Wenn ich das Vernünftige wolle, so handle ich nicht als particulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt; in einer sittlichen Handlung mache ich mich nicht selbst, sondern die Sache geltend. Der Mensch aber, indem er etwas Verkehrtes thue, lasse seine Particularität am meisten hervortreten.[4] — Zweck sey das Wohl aller, und in der Identität des allgemeinen und des besondern Willens fallen Pflicht und Recht in Eins zusammen.[5] — Tugend sey diess, sich nach allgemeinen Zwecken, nicht nach particularen, zu bestimmen, dem allgemeinen Gesetze, der richtigen Vernunft zu folgen. Etwas sey nur insofern sittlich, als eine allgemeine Bestimmung darin vollführt werde.[6] Der Wille sey an sich ein allgemeiner; einer moralischen Handlung stimmen alle bei, sie erkennen darin ihren eigenen Willen.[7]

Mit den hier ausgehobenen Anschauungen Hegels steht es in unmittelbarer Beziehung, dass nach ihm die sittliche Totalität nichts anderes, als ein Volk, der Geist einer Familie oder eines Volkes, oder, wie er sich auch ausdrückt, dass der Geist das sittliche Leben eines Volkes ist.[8] Auch ist zu weiterer Verständigung noch daran zu erinnern, dass, wie wir schon erwähnt haben, nach Hegel die Moralität ihre Verwirklichung erst im Gebiete der Sittlichkeit, d. i. in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, findet. Darauf bezieht es sich z. B., wenn er sagt: Das Sollen, welches

1 Ibid. S. 275—76.
2 Ibid. S. 283—85.
3 Ibid. S. 313. 318. 326.
4 Bd. VIII. S. 50.
5 Ibid. S. 163. 214.
6 Bd. XIV. S. 68. 405.
7 Bd. XVIII. S. 24.
8 Bd. I. S. 372. 396. Bd. II. S. 319. Bd. VIII. S. 215. §. 156.

noch in der Moralität sey, sey erst im Sittlichen erreicht;[1] die concrete Identität des Guten und des subjectiven Willens, die Wahrheit derselben, sey die Sittlichkeit;[2] In der sittlichen Substantialität sey die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen verschwunden, indem der sittliche Charakter das vernünftige Allgemeine als seinen Zweck wisse und in ihm seine Würde habe etc.[3]

Der Kern dieser vielen Rede-Figuren ist nun ein sehr dürftiger und unbefriedigender. Die *summa* der zuerst angeführten Reihe von Aussprüchen besteht lediglich darin, dass die Sittlichkeit etwas Ideales, Innerliches, eine Idee, und das Concrete, Thatsächliche, Practische dieser sittlichen Idee inadäquat sey, dass sie durch das Befassen mit diesem Concreten sich beflecke. Weil sich aber die sittliche Idealität von dem Concreten, Reellen doch nicht loslösen lässt, so wird postulirt, dass beide Eines und dasselbe seyen. Diese Identität bleibt jedoch eine völlig unerläuterte. An diesen rein formellen Gedanken haben wir nun aber sachlich gar nichts. Es ist nicht einmal eine Begriffs-Bestimmung von sittlich und von Sittlichkeit gegeben; denn wenn gesagt ist: Das Sittliche sey Gehorsam in der Freiheit, oder: freier, vernünftiger Wille sey Gehorsam gegen das Sittliche, so haben wir hiemit einen solchen Begriff nicht. Mit dem abstracten Begriff des Gehorsams ist gar nichts anzufangen, so lange das Gesetz oder das Gebot, welchem Gehorsam geleistet werden soll, nicht dargelegt und begründet und der Grund seiner Verbindlichkeit nicht aufgezeigt wird. Dasselbe gilt von dem abstracten Begriffe der Pflicht, von welcher Hegel nichts zu sagen weiss, als dass nur Eine reine Pflicht sey. Sittlichkeit ist ein practischer Begriff; was sollen wir nun mit einer in blauen Lüften schwebenden sittlichen Idee, mit dem abstracten Begriff einer reinen Pflicht anfangen, welche beide sich mit dem Practischen, Empirischen nicht einlassen dürfen, ohne sich dadurch zu beflecken? Bei diesem abstracten Standpunkt Hegels erscheint es dann nur als eine Inconsequenz, oder fehlt es dafür wenigstens an jeder Vermittlung, wenn Hegel auf einmal auf das Gute zu sprechen kommt und es für den Endzweck der Welt erklärt, oder wenn er von der moralischen Handlungsweise(!) aussagt, sie gebiete, dem Andern auch Positives zu erweisen. Freilich kann es, wo von Moralität gehandelt wird, nicht umgangen werden, auch von gut und böse zu sprechen;

1 Bd. VIII. S. 147.
2 Ibid. S. 202. 204.
3 Ibid. S. 213. §. 152.

aber bei Hegel fehlt es diessfalls an allem Zusammenhang. Was indessen seine Begriffs-Bestimmung des Guten betrifft, so werden wir darauf später in einem besondern Abschnitte zu sprechen kommen.

Sehr bemerkenswerth ist es, dass sich neben diesem nebulosen Idealismus bei Hegel in der von uns etwas eingehender extrahirten Abhandlung in seiner Phänomenologie ein förmlicher moralischer Nihilismus offenbart, der dadurch nicht beseitigt wird, dass Hegel hier dann wieder schliesslich statuirt, in dem wirklichen moralischen Selbst heben sich die Gegensätze von reiner Pflicht und von Sinnlichkeit zur Einheit auf, einer Einheit, welche Hegel in keiner Weise näher zu erläutern gewusst hat, und welche auch bei dem idealen Sittlichkeits-Begriffe, welcher jener Aufstellung einer reinen Pflicht zu Grund liegt, schlechthin unverständlich und unbegreiflich ist. Hinter der Hinweisung Hegels darauf, dass sich der gewöhnliche Sittlichkeits-Begriff in Widersprüche verwickle, steckt indessen ein Korn Wahrheit, wie sich bei unsern später folgenden weitern Ausführungen von selbst ergeben wird; nur ist es Hegel nicht gelungen, sich selbst diesen Widersprüchen zu entwinden; denn wenn er sie durch die von ihm für das Gewissen statuirte Einheit von reiner Pflicht und von Sinnlichkeit todt zu schlagen gesucht hat, so war diese seine paradoxe Aufstellung eben nichts weniger, als eine tödtliche Waffe.

Neben jenem Idealismus geht nun bei Hegel in der dritten Reihe der von ihm angeführten Aussprüche in auffallender und wissenschaftlich nicht vermittelter Weise ein derber und gewaltthätiger Realismus her, wonach das allgemeine Urtheil, die Sitte, die Volks-Stimme das Princip der Sittlichkeit abgeben soll, in der Art, dass die particuläre Sittlichkeit des Einzelnen als solche gar nicht anerkannt, sondern für negative Sittlichkeit erklärt und dem Einzelnen angesonnen wird, seine ganze Individualität und Persönlichkeit dem Allgemeinen aufzuopfern; woneben aber dann die Individualität doch wieder als ein in seinem Recht seyendes constitutives Element des Ganzen anerkannt werden muss, und dieser Widerspruch in der Weise gelöst werden will, dass das Allgemeine und das Individuelle sich durchdringen müssen. Es steckt zwar, wie sich aus dem Spätern ergeben wird, darin, dass dem Allgemeinen der Primat vor dem Individuellen eingeräumt und die Sitte, die Volks-Sitte, als ein Moment der Sittlichkeit hingestellt wird, wieder ein Korn Wahrheit, bei Hegel hat aber das alles nur die Gestalt

einer hingeworfenen principlosen Aufstellung; die Statuirung und sachliche Begründung eines wirklichen verbindlichen Sitten-Gesetzes kann darin nicht erblickt werden. Die Principlosigkeit trit auch darin zu Tage, dass die Individualität die als das aufzuhebende Negative sich dem Allgemeinen aufopfern soll, dann doch wieder als eine berechtigte anerkannt werden muss, ein Widerspruch, der dadurch nicht aufgehoben wird, dass dann die Durchdringung beider Gegensätze postulirt wird, eine Versöhnung, welche in verständlicher Weise sachlich näher zu begründen, Hegel nicht gelungen ist.

Nach allem diesem ist eine wirkliche Ableitung und Begründung der Sittenlehre bei Hegel, wenigstens so weit wir uns bis jetzt diessfalls mit ihm beschäftigt haben, nicht zu finden, ja er hat nicht einmal einen — wir sagen nicht: haltbaren, sondern nur — greifbaren Begriff von Sittlichkeit aufgestellt, geschweige denn eine irgend befriedigende Darlegung des Wesens derselben gegeben.

Wenden wir uns zu dem Hegelianer Zeller, welcher sich in einem schon mehrfach allegirten Aufsatze in den theologischen Jahrbüchern eingehend mit der Sittlichkeits-Frage beschäftigt hat, so werden wir durch ihn im Wesentlichen nicht gefördert. Er sagt: Sittlichkeit bestehe darin, dass sich der Wille in jeder Beziehung seiner Idee gemäss bestimme, die Unsittlichkeit darin, dass er die selbstischen Interessen im Widerspruch gegen seine Idee festhalte. Die Sittlichkeit bestehe wesentlich in der freien Entscheidung für's Gute. Gut sey aber die Willens-Bestimmung, wenn das individuelle Interesse dem universellen untergeordnet werde, im umgekehrten Falle sey sie böse. Das Böse sey der Widerspruch des Einzeln-Willens gegen das allgemeine Wesen oder die Idee des Willens, gegen das Wesen und die Bestimmung des Menschen. Der Mensch habe die Bestimmung, sich nicht durch Natur-Impulse bestimmen zu lassen. Indem der Wille seine Triebe und Neigungen in ihrer Zufälligkeit, und somit die Besonderheit, zur Bestimmung seines Innhalts mache, sey er der Allgemeinheit, dem Guten, entgegengesetzt,[1] — Das sind im Wesentlichen wieder die Hegel'schen Gedanken, nur dass an die Stelle der sittlichen Idee die Idee des Willens getreten ist. Was ist denn aber diese Idee des Willens? Wir haben in dem Abschnitte »vom Willen« den Begriff desselben in einer gegen die gewöhnliche Vorstellung von demselben sehr einschränkenden Weise festgestellt, und was mit diesem unserm Begriffe nicht übereinstimmt, dem müssen wir unsre Anerkennung

[1] Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 46. 47. 56. 58. 69.

versagen. Ideen kennen wir überhaupt, wie wir im ersten Theile ausgeführt haben, nicht an. Zellers Idee des Willens scheint indessen nichts anderes zu seyn, als Hegels sittliche Idee; und wenn man sich unter dieser nichts anderes wird denken können, als den Begriff der Sittlichkeit, so reducirt sich die Zeller'sche Definition: Die Sittlichkeit bestehe darin, dass sich der Wille seiner Idee gemäss bestimme, in den tautologischen Satz: Sittlichkeit sey das, was der Sittlichkeit gemäss sey. — Eine ähnliche Tautologie liegt in dem Satze: Sitlichkeit sey freie Entscheidung für's Gute; denn unter diesem Guten kann doch nichts anderes verstanden seyn als das Sittlich-Gute, wie auch unter Sittlichkeit im Gegensatze von Unsittlichkeit nichts anderes verstanden werden kann, als sittliche Güte; sittlich und unsittlich einerseits und gut und böse in subjectiver Bedeutung andrerseits sind identische, sich deckende Begriffe. Die Tautologie liegt sonach hier zu Tage. Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit dem weitern Ausspruche Zellers, dass das Böse der Widerspruch gegen das Wesen und die Bestimmung des Menschen sey; denn auf die Frage, was denn diese Bestimmung sey, wird, wie wir dieses schon gegenüber von J. G. Fichte bemerkt haben, keine andere Antwort möglich seyn, als: diese Bestimmung sey eine sittliche. Damit haben wir also hier wieder eine reine *petitio principii*. Mit solchen Definitionen kommt man nicht vom Flecke. — Es bleibt hiernach von jenen Gedanken Zellers nichts Greifbares übrig, als die weitere Begriffs-Bestimmung: gut sey die Willens-Bestimmung, welche das individuelle Interesse dem universellen unterordne. Es erscheint diess jedoch, wie bei Hegel, als ein bloses Postulat, dem es an jeder Begründung fehlt; und es lässt sich auch jener Satz, wenn er als Princip aufgestellt wird, neben der — von Hegel anerkannten — Berechtigung der Individualität nicht consequent durchführen.

Auf demselben Hegel'schen Standpunkte steht Strauss mit seiner Erklärung: Alles sittliche Handeln sey ein Sichbestimmen nach der Idee der Gattung, die der einzelne Mensch in sich selbst zu verwirklichen, sich dem Begriff und der Bestimmung der Menschheit gemäss zu machen und zu erhalten, und die er in allen andern anzuerkennen und zu fördern habe.[1] Wir haben daher hierüber nichts weiter zu bemerken.

Ebenso verhält es sich mit der Begriffs-Bestimmung Michelets: Wenn ich eine sittliche Handlung begehe, so sey nicht ich es, der

[1] Der alte und der neue Glaube. S. 236.

als psychologisches Selbstbewusstseyn handle, sondern es sey die Gattung in mir, die sich selbst vollführe;[1] so wie mit derjenigen Noack's: In der Unterwerfung des einzelnen Willens unter das Interesse der Gesellschaft, die Gesellschafts-Wohlfahrt, bestehe das Wesen der Sittlichkeit.[2]

J. H. Fichte stellt über den Begriff der Sittenlehre und das Wesen der Sittlichkeit im Wesentlichen folgende Sätze auf: Die Ethik gruppire sich in die drei grosse Gebiete der sittlichen Gemeinschaft, Familie, Staat und Humanität; sie sey die Lehre von dem Wesen des menschlichen Willens, von demjenigen, was sich als Grund-Wille bestimme und als wahrhaft Einigendes und Gemeinschaft-Stiftendes im Menschen-Geschlecht sich wirksam zeige; sie könne auch als System der practischen Ideen bezeichnet werden. Diese practische Ideen seyen die Idee des Rechts, der ergänzenden Gemeinschaft und die Gott-Innigkeit. Von der Idee der ergänzenden Gemeinschaft heisst es, sie theile sich in zwei Richtungen, welche im steten Wechsel-Austausch des Suchens und Bedürfens stehen, das Gefühl des Wohlwollens, welches sich unwillkührlich geltend mache, und den Trieb der Vervollkommnung, d. h. den Drang, aus der Ergänzung mit andern die eigene Ur-Individualität hervorzubilden. In beiden liege der specifische Charakter des Sittlichen. Die Ethik könne übrigens, so lange sie nur das einzelne Subject im Auge habe, auch als die Lehre von dem rechten, dem Begriffe gemässen Charakter und dessen Ausbildung bezeichnet werden. Fichte bezeichnet indessen als ethische Ideen auch — objectiv: Sittlichkeit und Vollkommenheit des Willens, uno subjectiv: Glückseligkeit, das sittliche Gut. Die practischen Ideen, sagt er, drücken das ewige Wesen des Menschen in seinem Willen aus, sie seyen dem menschlichen Geiste *a priori* und aller Freiheit voraus immanent und existiren in Natur-Form. Das sey die Natur-Seite aller ethischen Gemeinschaften in Familie, Gemeinwesen und Staat. Es durchwalte ein einziger Grund-Wille die ganze Menschheit, eine im Hintergrunde unsers Wesens sich kundgebende Willens-Macht, welcher das Gute das Seynsollende sey und welche den Eigenwillen und die Selbstsucht überwinde. Sie sey das Übermenschliche im Menschen, und ohne diesen Grund-Willen wäre keine Sittlichkeit möglich. Das Subject habe sich nur dann in den ihm angemessenen Zustand erhoben, wenn Gebot und Neigung nicht mehr auseinander fallen,

1 Über die Persönlichkeit des Absoluteu. S. 212.
2 Schelling und die Philosophie der Romantik. I. S. 164.

sondern auf Dasselbe hinleiten. So sey die Vollendung des ethischen Processes im Einzeln-Subjecte wie in der Gesammtheit nur möglich, wenn die Liebe im Willlen wirksam werde, in ihrer doppelten Gestalt als Gottes- und Menschen-Liebe. Sie sey der die Welt und die Selbstsucht überwindende Wille; sie sey jener Grund-Wille. Unmittelbar sey der Mensch sich gegeben als Geschlecht, nicht anders, als das Thier; zur Menschheit bilde er sich herauf, und dieser Menschheit bildende Process sey der Innhalt der practischen Philosophie.[1]

Es tönt durch diese Gedanken J. H. Fichte's ein natürlicherer Klang hindurch, als in den vorher angeführten Sätzen von Kant, J. G. Fichte, Hegel und seinen Schülern, dass nehmlich dem Menschen vermöge seiner Natur der Trieb der Vervollkommnung und das Gefühl socialen Wohlwollens angeboren sey. Wenn aber diese Einsicht zu der Vorstellung von einem ewigen dem Menschen *a priori* immanenten übermenschlichen Grund-Willen und zu einem System von apriorischen practischen Ideen gesteigert wird, so sind das Schönmalereien einer dichtenden Phantasie, welche keinen Anspruch auf philosophischen Werth haben. Es hätte für jene beide Richtungen der Sittlichkeit eine eingehende sachliche Begründung gegeben werden sollen. Auch fehlt es dieser Auffassung der Sittlichkeit an einem ihrem herkömmlichen Begriffe wesentlichen Merkmale, nehmlich dem eines Gebotes, dessen Erfüllung Pflicht sey. Wo die Sittlichkeit in Liebe gipfeln soll — wobei aber dann die eigene Vervollkommnung zu kurz kommen müsste — da ist auch kein Raum für eine solche gebotene Pflicht, denn Liebe lässt sich nicht anbefehlen. Zur Vollständigkeit der Sittenlehre J. H. Fichte's gehört indessen auch noch, was er von der sittlichen Beziehung des Menschen zu Gott vorträgt und was schon in seiner erwähnten practischen Idee der Gott-Innigkeit angedeutet ist; wir müssen jedoch diessfalls auf den schon oben in Aussicht gestellten besondern Abschnitt verweisen.

Auch glauben wir noch eine neuere, mit den oben angeführten Aussprüchen nicht in Zusammenhang und auch nicht in Beziehung stehende Begriffs-Bestimmung J. H. Fichte's anführen zu sollen, welche dahin geht: ethisch sey, was in unserm Bewusstseyn über den Innhalt des sinnlichen Empfindens und des Sinnes-Triebes hinausliege, was in uns Erzeugniss der Freiheit und des Cultur-Pro-

[1] System der Ethik. Th. I. S. 15—22. Th. II. Abth. I. Vorrede S. V. XXVI. S. 1. 6. 7. 9—11. 18—19. 119. 122. 187. 193—96.

cesses sey.[1] Es würde hiernach zu den beiden obengenannten Richtungen der Sittlichkeit, dem Wohlwollen und der eigenen Vervollkommnung, noch diese dritte Richtung hinzukommen; man vermisst aber auch hier jede sachliche Begründung, und diese Fichte'sche Aufstellung stellt sich daher auch als ein bloses Postulat dar.

Ulrici fängt sein Naturrecht[2] mit den Worten an: Die Ethik (im weitern Sinne, wonach sie auch das Naturrecht und die Ästhetik umfasse) sey die wissenschaftlich begründete Lehre vom menschlichen Ethos oder von der ethischen Natur des Menschen überhaupt. Das ist nun das reine *idem per idem,* das gar nichts besagt. Doch hat es Ulrici dabei nicht belassen. Er sagt schon am Anfange der Vorrede zu diesem seinem Naturrecht: Die practische Philosophie habe die Aufgabe; das gemeine populäre Bewusstseyn über Recht und Unrecht, Gut und Böse, Schön und Hässlich, Wahr und Unwahr zu klären, zu kräftigen und zu berichtigen;[3] und seine weitere hier einschlagende Ausführungen gehen dann in der Hauptsache dahin: Unsre ethische Urtheile stammen nicht aus der Erfahrung; denn um solche Urtheile zu fällen, müssen wir die Begriffe von gut und böse bereits haben. Das gesellschaftliche Leben der Menschen beruhe auf allgemein angenommenen (geltenden) Gesetzen, Sitten, Gebräuchen. Es könne aber kein Gesetz, Gebot oder Verbot anerkannt und befolgt werden, wenn nicht das, was es gebiete, als ein Seynsollendes erscheine, und seinem Innhalt also ein Gefühl des Sollens in der Brust des Gehorchenden entspreche und entgegenkomme. Darauf gründen sich dann das Pflicht-Gefühl und die ethischen Gefühle des Wohlgefallens und des Missfallens. Wenn das Ethische das Seynsollende sey, so müsse ihm in der Seele ein Gefühl des Sollens entsprechen. Dieses Gefühl sey ein allgemeines in allen Menschen, und zwar in allen dasselbe. Es können jedoch nur diejenigen Strebungen und Willens-Acte für ethische gelten, welche nicht nur mit dem Gefühle des Seynsollens übereinstimmen, sondern unmittelbar von ihm (vom Pflicht-Bewusstseyn) ausgehen und hervorgerufen seyen. Einen an sich und von Natur ethischen Willen gebe es nicht, sondern der Wille werde nur durch freie Selbstbestimmung ethisch. Jenes Gefühl des Sollens wirke mit einem natürlichen Triebe zusammen, nehmlich dem Triebe

1 Die Seelen-Fortdauer und die Welt-Stellung des Menschen etc. S. 339.

2 S. 3.

3 Ibid. S. V.

natürlicher Vervollkommnung. Die ethische Bestimmung des Menschen involvire nun nothwendig die Forderung dieser natürlichen Vervollkommnung, weil nur mittelst ihrer das Ziel der ethischen Entwicklung und Bildung, die ethische Vollkommenheit des menschlichen Wesens, erreicht werden könne. So sey der natürliche Trieb auf die quantitative, die ethische Bestimmung auf die qualitative Vollkommenheit gerichtet. Aus dieser innern Zusammengehörigkeit beider erkläre es sich, dass das Gefühl des Sollens mit dem Triebe nach Vervollkommnung zusammenschmelze und ihm damit eine ethische Qualification ertheile. Die natürliche und die ethische Vollkommenheit gehören untrennbar zusammen; jene sey das Mittel, die ethische der Zweck. Das Ethische, Seynsollende könne nur gefasst werden objectiv als die Verwirklichung der Vollkommenheit des menschlichen Wesens und Lebens, subjectiv als das Streben nach dieser Vollkommenheit. So gewiss der Mensch weder in natürlicher, noch in ethischer Beziehung von Anfang an sey, was er seinem Wesen nach seyn solle und könne, sondern diess einen perennirenden Process der Fortbildung erfordere, so gewiss könne das Ziel seines Daseyns nur in die Erreichung der Vollkommenheit gesetzt werden. Die ethische Vollkommenheit nun bestehe in der höchsten Ausbildung und vollkommenen Bethätigung der geistigen Kräfte in ihrer Beziehung und Richtung auf das Wahre, Gute und Schöne. Insbesondere sey das Streben nach Erkenntniss eine Forderung unsrer sittlichen Natur und der Begriff der Wahrheit eine ethische Idee. Die Erkenntniss des Guten aber beruhe auf der Erkenntniss der Wahrheit. Gut sey, was einen wahren Werth in Beziehung auf unser Wohl habe. Das wahre Wohl liege aber in dem Menschen selbst, und so sey der Begriff des Guten wieder ein Vollkommenheits-Begriff. Die Erfüllung der Bestimmung des Menschen und die Erfüllung seines Wohls fallen in Eins zusammen. Das sittlich Geforderte, das Sitten-Gesetz sey, das menschlich Vollkommene an sich selbst, wie an jedem andern, und damit in der ganzen Menschheit zu erstreben und zu fördern. Das Ziel sey die vollkommene Menschheit in einer ihr entsprechenden Natur und Welt. In unmittelbarer Beziehung zu den Begriffen des Wahren und Guten stehe dann auch der Begriff des Schönen, das ebenfalls zu der seynsollenden Vollkommenheit gehöre. Die Schönheit sey daher ebenfalls eine ethische Idee und ein Gegenstand der Pflicht. Die ethische Grund-Kategorie aber sey der Begriff der Vollkommenheit.[1]

[1] Naturrecht. S. 86. 99—115. 120—29. 136. 138. 141. 142. 149. 157. 162. 164. 168. 183. Leib und Seele. S. 558—59. 657—58. 689.

Was diese Lehre Ulrici's vor den bisher besprochenen Theorien vortheilhaft auszeichnet, das ist sein Bemühen, eine ethische Verpflichtung zu begründen. Ob ihm aber dieses durch die Berufung auf ein dem Menschen angeborenes, aber innhaltsloses Gefühl des Sollens gelungen sey, muss bezweifelt werden. Da wir indessen diesem auch von andern Ethikern vielfach als Fundament der Ethik vorangestellten Sollen und dem Gefühl dieses Sollens eine besondere Betrachtung wiedmen werden, so beschränken wir uns hier im Allgemeinen auf jene kurze Bemerkung, und machen nur darauf aufmerksam, dass Ulrici selbst nicht geltend macht, dass dieses Gefühl des Sollens von selbst und von Natur auf die von ihm als ethische Fundamental-Kategorie aufgestellte sittliche Vollkommenheit gehe. Er lässt nur neben dem Gefühl des Sollens einen Trieb zu natürlicher Vervollkommnung hergehen und mit jenem Gefühle des Sollens zusammenwirken. Dieser Trieb wird aber erst dadurch ethisirt, dass die natürliche Vollkommenheit als Mittel zur Erreichung der ethischen Vollkommenheit dienen soll. Das statuirte, die allgemeine Vervollkommnung sowohl seiner selbst als der gesammten Menschkeit fordernde Sitten-Gesetz sodann wird gar nicht auf das Gefühl des Sollens gegründet, sondern nur darauf, dass der Mensch von Anfang das nicht sey, was er seyn solle und könne, und dass Vollkommenheit seine Bestimmung sei. Nimmt man hiezu, dass nach Ulrici das Gefühl des Sollens für sich, da ihm jeder Gegenstand zu fehlen scheint, den Willen noch nicht zu einem ethischen macht, sondern dass die Erkenntniss jener menschlichen Bestimmung hinzukommen, und dieser Erkentniss das Gefühl des Sollens entgegenkommen muss, welches Zusammentreffen dann erst den Willen zu einem ethischen machen zu sollen scheint, so hat man damit eine ganz eigenthümliche und unnatürliche Complication, welche um so weniger geeignet ist, das, was man gemeinhin unter Sittlichkeit zu verstehen pflegt, genügend zu begründen, als man es dabei wieder mit einer Bestimmung des Menschen zu thun hat, welche, wie gezeigt, den Begriff eines sittlichen Zieles schon in sich enthält, und also eine *petitio principii* mit sich führt. Da sodann ferner das mit der Vollkommenheit identische Gute das seyn soll, was einen wahren Werth in Beziehung auf unser Wohl habe, und so die Erreichung der Bestimmung des Menschen mit der Erfüllung seines Wohls zusammenfallen soll, die Erstrebung seines eigenen Wohls aber niemand zur Pflicht gemacht werden kann; so erscheint die von Ulrici beabsichtigte Begründung der ethischen Pflicht voll-

ends als eine misslungene. Wenn man aber das Streben nach Vollkommenheit auch als eine ethische Pflicht anerkennen wollte, so hat Ulrici es auf keine Weise begründet, dass es auch Pflicht seyn soll, die Erreichung dieser Vollkommenheit bei andern und bei der ganzen Menschheit zu erstreben und zu fördern, sondern diese Forderung fällt wie vom Himmel herab in das von ihm statuirte Sitten-Gesetz hinein. Endlich wird es sich nicht rechtfertigen lassen, wenn Ulrici auch die Erstrebung möglichster Vollkommenheit im Gebiete der Erkenntniss der Wahrheit und im Gebiete der Schönheit als eine sittliche Pflicht hinstellt. Es wird sich das mit seiner eigenen Auffassung, wonach es unerlässliches Begriffs-Moment alles Ethos sey, dass es ein allgemeines, gleiches, für alle verbindliches sey,[1] nicht vereinigen lassen; denn dem Armen, der alle seine Zeit zu Erwerbung der nothdürftigen Mittel zum Leben verwenden muss, und dem Ungebildeten und geistig Schwachen, dem das Zeug dazu ganz fehlt, kann es nicht zur Pflicht gemacht werden, um die Erreichung der Ideale der Wahrheits-Erkenntniss und der Schönheit sich abzumühen. Es kann nicht alles, was dem Gebildeten als wünschenswerth erscheint, sofort für einen Gegenstand sittlicher Verpflichtung erklärt werden.

Herbart hat die Ethik bekanntlich für einen Theil der Ästhetik erklärt; die ethische Gesetzgebung beruht nach ihm auf ästhetischen Urtheilen des Geschmacks, des Beifalls oder des Missfallens, die sittlichen Elemente sind nach ihm gefallende oder missfallende Willens-Verhältnisse. Das Sittliche wäre demnach das, was gefällt, das Unsittliche das, was missfällt.[2] Darin liegt eigentlich eine vollständige Negation der Sittenlehre in ihrem herkömmlichen Verstande. Diese beruht nehmlich auf der Voraussetzung einer allgemeinen, für alle Menschen verbindlichen Gesetzgebung, durch welche daher sittliche Pflichten begründet werden. Ästhetische Geschmacks-Urtheile sind aber Sachen der Individualität, und es lässt sich für sie keine Gesetzgebung mit allgemein verbindlicher Geltung denken. Solchen individuellen Geschmacks-Urtheilen gegenüber kann es dann natürlich auch keine objectiv durch eine allgemeine Gesetzgebung festzustellende Pflichten geben. Das Pflicht-Gebot, das Sitten-Gesetz müsste ja lauten: Handle so, dass du dadurch und damit du den Beifall anderer erwirbst. Ein solches Handeln wäre aber nichts

1 Leib und Seele. S. 657.

2 S. z. B. Werke. Bd. I. S. 51—52. 137. Bd. VIII. S. 11. Bd. IX. S. 356.

als ein Ausfluss und eine Bethätigung der Eitelkeit und Selbstsucht, also das Gegentheil eines sittlichen Handelns. Es soll damit nicht gesagt seyn, dass in der Auffassung Herbarts nicht wirkliche Wahrheit liegen könne. Es soll überhaupt an dieser Aufstellung für sich hier keine Kritik geübt werden. Wir schreiben ja hier eine Kritik der Sittenlehre im Allgemeinen, und eine solche Kritik der gewöhnlichen Sittenlehre hat Herbart mit seiner Lehre selbst geübt. Wir können daher in ihm einen Genossen in jenem unserm kritischen Beginnen erblicken, wobei wir nur constatiren müssen, dass es eine Inconsequenz ist, auf die von ihm aufgestellten Principien eine wirkliche Sittenlehre gründen zu wollen.

Es sey hier eines an Kant erinnernden Ausspruchs des Herbartianers Thilo Erwähnung gethan: Die Schönheit und Würde der sittlichen Ideen, und darum auch ihre Gültigkeit lasse sich niemand andemonstriren.[1]

Eine eigenthümliche Theorie hat Beneke aufgestellt. Nach ihm ruht die Moral lediglich auf dem Gefühle, aus welchem allein die Begriffe des Sittlichen und des Unsittlichen entspringen. Es könnte daher die Sittlichkeit gerade darin bestehen, dass sie bei dem einen diese, bei dem andern jene Gestalt annähme, so dass man von keiner bestimmten Handlung sagen könnte, sie müsse in jedem Falle sittlich oder unsittlich seyn. Es gebe für den Menschen durchaus keinen Zweck von absolutem Werth, sondern er selbst bestimme den Werth dieser Zwecke; und das oberste practische Princip bestehe nur darin, dass wir immer den höhern Zweck dem geringern vorziehen. Jeder Mensch werde von seinen Begierden regirt, doch sey er nicht gezwungen, ihnen zu gehorchen. Der Wille des Menschen sey nichts anderes, als die Summe seiner Antriebe, seiner Begehrungen; ihnen müssen wir folgen; im einzelnen Falle jedoch vermögen wir ihnen zu widerstehen, aber nur vermöge eines andern stärkeren Antriebes. Das letzte Ergebniss solcher widerstreitenden Begierden werde Wille genannt. Die Unsittlichkeit bestehe nun darin, dass wir von einer Begierde so beherrscht werden, dass sie den Sieg über unsre Werthgebung davon trage, uns zu ihrem Sklaven mache, also in der schwächlichen Hingebung an eine derselben. Nicht die Lust also, sondern die Lust-Begierde mache uns unsittlich. An und für sich sey jede Begierde und jede Lust sittlich gleichgültig, und keine Lust der Seele schädlich. Die Sittlichkeit bestehe demnach darin, dass man immer nur durch seine

[1] Ztschr. f. exacte Ph. Bd. II. S. 420.

Werthgebung, und nicht durch eine übermächtige Begierde, bestimmt werde; siege der Antrieb über diese Werthgebung, so sey der Mensch unsittlich. Auf den edeln oder unedeln Charakter dieser Werthgebung komme es hiebei nicht an — sittliche Hoheit könne auch bei einem Menschenfresser sich finden, wogegen die Affenliebe der Eltern gegen ihre Kinder unsittlich sey — sondern nur auf die Abwesenheit der Herrschaft der Begierden, in der Freiheit von einer solchen Knechtschaft. Übrigens handle auch der Sittliche durchaus nach seinem Interesse. So sey alle Sittlichkeit individuell, und dieselbe Handlung könne bei dem einen sittlich, bei dem andern unsittlich seyn.[1]

Hiemit wäre also die Sittlichkeit lediglich zu einer subjectiven Privat-Sache gemacht; jedem stünde es frei, den Werth der Zwecke und Handlungen, ohne dabei an irgend ein Gesetz oder Gebot gebunden zu seyn, für sich, für seine Individualität, frei zu bestimmen, und die Sittlichkeit bestünde nur darin, dieser einmal festgestellten, auf einem individuellen Gefühle beruhenden Werth-Bestimmung im Handeln treu zu bleiben, sich durch keine Passion dazu hinreissen zu lassen, ihr untreu zu werden. Consequenter Geiz wäre hiernach eben so sittlich, wie consequente Wohlthätigkeit, und der Geizige würde nur unsittlich handeln, wenn er sich im einzelnen Falle durch irgend eine Passion, also z. B. durch die Passion des Mitleidens, hinreissen liesse, seinem Grundsatze des Zusammenscharrens untreu zu werden. Diese Lehre steht hiernach wieder im entschiedensten Gegensatze zu dem, was gemeinhin als ein wesentliches und nothwendiges Merkmal der Sittenlehre angesehen zu werden pflegt, dass ihr nehmlich allgemein gültige und allgemein verbindliche Principien zu Grunde liegen. Wenn jeder sich seine sittliche Grundsätze frei selbst formuliren kann, dann hat es mit dem, was man sonst Sittenlehre nennt, wieder ein Ende, und es bleibt uns nicht einmal, wie bei Herbart, der allgemeine Beifall oder das allgemeine Missfallen, als ein allgemeiner Massstab für das, dem das Prädicat des Sittlichen zukommen soll, übrig. Wir haben demnach hier in der That wieder eine Negation der Sittenlehre.

Bei dieser Besprechung einiger hervorragenden ethischen Theorien nach ihren allgemeinsten grundlegenden Sätzen mag es sein Bewenden haben, und wir reihen hieran im Folgenden nur noch die Anführung einiger von andern aufgestellten Principien, ohne uns

[1] Grundlegung der Physik der Sitten. S. 2. 10. 28. 79. 88—89. 93—95. 108—9. 112—16. 147. 179. 211—14. 281. 284.

auf die darauf gegründeten oder daraus folgenden Theorien des Nähern einzulassen, und uns blos auf kurze Bemerkungen darüber beschränkend.

Wir beginnen mit Kirchmann. Er sagt: Das sittliche Handeln geschehe nicht aus sachlichen Gründen, sondern aus Achtung vor der Auctorität einer fremden Macht und vor deren Gebot, so dass der Innhalt der sittlichen Regel mit ihrer sittlichen Natur in keiner Beziehung stehe. Träger dieser Auctorität könne seyn der Vater, der Stammes-Älteste, der Priester, der Lehrer, der Fürst, die Stimme des Volkes. Vor dem Gebote solcher Auctoritäten giebt es nach Kirchmann keine Moral.[1] Das wäre also eine abermalige Negation der Sittenlehre und der Sittlichkeit. Denn ein Handeln, das blos auf die Auctorität eines fremden Gebotes hin geschieht, wird niemand ein sittliches nennen; J. G. Fichte nennt ein solches Handeln, wie wir gesehen haben, geradezu ein gewissenloses.

Im geraden Gegensatze zu Kirchmann sagt Lasson: Der Wille, der seine Freiheit wolle, sey der gute Wille, das höchste Gut und die realisirte Freiheit seyen Eins und dasselbe.[2]

Auch Chalybäus erklärt die Freiheit für das Princip der Ethik; der Freiheits-Begriff und damit die Entwicklung der Persönlichkeit ist nach ihm der specifische Zweck der Ethik, und die voll entwickelte Freiheit mit dem Guten und der Sittlichkeit identisch. Dabei identificirt er aber diese Freiheit mit der Liebe.[3] Es ist jedoch einerseits einleuchtend, dass die Freiheit, die sich zu dem sittlich Guten und sittlich Bösen gleichgültig verhalten würde, nicht als sittliches Princip aufgestellt werden kann, wobei wir kaum daran zu erinnern brauchen, dass menschliche Freiheit überhaupt eine Einbildung ist; andrerseits ist, was Chalybäus betrifft, nicht abzusehen, wie diese eingebildete Freiheit mit Liebe identificirt werden kann. Überdiess eignet sich die Liebe, wie schon bemerkt, aus dem Grunde nicht zu einem Moral-Princip, weil sie nicht als Pflicht geboten werden kann.

Nach Planck ist das Sittliche die vollendete, innerlich selbstständige, und damit sich als Selbstzweck wissende Existenz des Natürlichen. Es gehöre zum Zwecke des Sittlichen, als Wollen mit dem Endlichen einig, mit ihm versöhnt zu seyn.[4] Wir wollen da-

[1] Die Philosophie des Wissens. Bd. I. S. 77—82. Ästhetik. Bd. I. S. 113—20.

[2] Philosophische Monats-Hefte von Bergmann. Bd. VI. S. 54.

[3] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 9. 38. 46—47. 58—60. 76. 87—88. 180. 189.

[4] Die Weltalter. Th. I. S. 300—301.

bei von einer Kritik der Sprache, welche z. B. der Existenz des Natürlichen ein Wissen ihrer als Selbstzweck zuschreibt, absehen. Der Sinn der Worte scheint zu seyn, dass die Sittlichkeit darin bestehe, dass die geistige Subjectivität sich mit dem Natürlichen einige und versöhne. Es wird hier also davon ausgegangen, dass zwischen dem Geistigen und der nicht geistigen Persönlichkeit an sich ein Gegensatz bestehe, und es wird dann der Sittlichkeit die Aufgabe gestellt, diesen Gegensatz auszugleichen. Es ist diess eine vielfach sich findende Auffassung, über welche wir im zweiten Buche bei Entwicklung unsrer eigenen Ansicht uns weiter auszusprechen Anlass haben werden, wesshalb die Sache hier auf sich beruhen bleiben mag. Das jedoch müssen wir schon jetzt hervorheben, dass nach der Planck'schen Begriffs-Bestimmung die Sittlichkeit auf das Verhältniss des Einzelnen zur Natur eingeschränkt, und in ihr für das Verhältniss zu andern, für das sociale Element kein Raum wäre, was jedenfalls eine Einseitigkeit ist.

Dieser einseitig persönlichen Auffassung der Ethik steht diejenige Auffassung gegenüber, welche derselben einen vorherrschend socialen Charakter beilegt, wie dieses z. B. von v. Oettingen geschieht.[1] Dagegen ist es auch eine Einseitigkeit, wenn man das Gebiet des Sittlichen allein in dem Verhältniss zu anderen zu finden glaubt, wie z. B. Schopenhauer, welcher die Basis der Ethik darin erblickt, dass das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wieder erkenne,[2] und die englischen Moralisten, welche das Wohlwollen und die Geselligkeit als Moral-Princip aufgestellt haben.

Auf einen gar hohen Standpunkt stellt sich Wirth mit seiner Aufstellung, dass die absolute ethische Idee die Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, das Sittliche in seiner Absolutheit der schöpferische Welt-Zweck selbst sey.[3] Ihm ist freilich die Ethik ihrem allgemeinen Begriffe nach die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewusstseyn zur Realität verwirklichenden Willens.[4] Das sind nun eitel Phantasien, die ihre Abfertigung schon durch die Ausführungen unsers ersten Theils gefunden haben.

Gegenüber von solchen Überschwänglichkeiten steht Adam Smith auf einem sehr nüchternen Standpunkte, indem er das sitt-

1 Die Moral-Statistik. Th. I. S. 57. 970.
2 Die beiden Grund-Probleme etc. S. 270. 272.
3 System der speculativen Ethik. Bd. I. S. III. S. 26.
4 Ibid. S. 1. 2. 19. 21.

lich Gute für das erklärt, worin andere mit uns sympathisiren. In dieser Auffassung liegt, wie sich später ergeben wird, wirkliche Wahrheit, nur vermisst man dabei eine tiefere Begründung.

Eine durch ihre scheinbare Einfachheit sich auszeichnende Begriffs-Bestimmung giebt endlich Ahrens, wenn er sagt: Das Sittliche bestehe in dem uneigennützigen Thun des Guten, weil es gut sey und weil das Gewissen es vorschreibe; gut sey aber alles, was der Mensch der allgemeinen Ordnung der Dinge und der besondern Natur des Objects des Handelns gemäss thue.[1] Nicht nur fehlt es jedoch auch hier an einer nähern Begründung, welche in der blosen Berufung auf's Gewissen nicht erblickt werden kann, sondern die Begriffs-Bestimmung des Guten ist auch theils zu unbestimmt, theils einseitig, indem sie das Verhältniss zu andern nicht umfasst. Überdiess ist die Bestimmung der Sittlichkeit als Thun des Guten um des Guten willen zu subjectiv, worüber wir auf die spätern diessfälligen Ausführungen verweisen müssen.

Eine eigenthümliche Ableitung der Ethik ist neuerdings von R. Seydel aufgestellt worden. Er sagt: Die Ethik wurzle nicht im Seyenden irgend welcher Art, noch im Seynmüssen; sie wolle erst bestimmen, was seyn solle. Denken wir aber alles Seyn weg, so bleibe nur das unendliche Feld des Möglichen übrig. Die Ethik frage: welche Möglichkeiten sind gut und sollen verwirklicht werden, welche nicht? So sey das Können, die metaphysische Möglichkeit, das Ableitungs-Princip für das Sollen. Die Ableitung habe dadurch zu geschehen, das aus reiner Vernunft zunächst das nothwendig als Zweck zu Denkende gewonnen werde. Dieser absolute Zweck sey das Wohldaseyn. Dieses, oder das unbeschränkte Wohl, das Wohl schlechthin, sey das unbedingt Seynsollende.[2] — Diese Ableitung scheint uns jedoch eine sehr verunglückte zu seyn. Dass wir das Wohl allgemein wünschen und erstreben, es uns als Zweck setzen, daraus folgt noch nicht, dass es das sittlich Seynsollende ist.

Man ersieht aus all dem Vorstehenden, wie verschieden die Auffassungen über Sittenlehre und Sittlichkeit schon im Allgemeinen sind, und wie wenig daher J. H. Fichte Recht hat, wenn er[3] sagt: Über das Object der Ethik, den sittlichen Willen und seine Eigenschaften könne kein verschiedenes Urtheil Statt finden.

[1] Naturrecht. S. 154—55. 189.
[2] Ethik oder Wissenschaft vom Seynsollenden. S. 39. 92. 145.
[3] System der Ethik. Th. II. Abth. I. Vorrede. S. V.

II.
Moral-Principien.

Eine kritische Behandlung der Sittenlehre führt einen eigenthümlichen Missstand mit sich, der sich nicht wohl vermeiden lässt. Es muss in einer solchen doch, wenn kein verwirrendes Durcheinander entstehen soll, eine gewisse dem Gegenstande angemessene Ordnung herschen, sie muss sich in verschiedene, stofflich sich von einander unterscheidende Abtheilungen gliedern. Eine Trennung blos nach den Urhebern der einzelnen Systeme und Lehren, wie in einer Geschichte der Philosophie, lässt sich hier nicht durchführen; es würde diess nicht nur eine hier wo möglich zu vermeidende Weitläufigkeit und stete Wiederholungen nöthig machen, so wie auch die Kritik in einer höchst peinlichen Weise zersplittern; sondern diese würde dadurch auch fast nur an einzelne zu vollständigen Theorien entwickelte Lehren gebunden, und es würde ihr sehr erschwert, von mehr vereinzelt stehenden Gedanken anderer Schriftsteller, welche Gedanken oft der Beachtung sehr werth seyn können, kritische Notiz zu nehmen, wogegen sie genöthigt würde, auf förmlich entwickelte Theorien, wenn sie auch sonst nichts Eigenthümliches und besonders Hervorzuhebendes enthielten, des Nähern und mehr, als der Zweck der allgemeinen Kritik es eigentlich verlangt, sich einzulassen. Soll nun aber der Kritik eine stofflich sich gliedernde Anordnung gegeben werden, so stosst man auf den Übelstand, dass ihr Gegenstand nicht von selbst eine solche stoffliche Ordnung sichtbar an sich trägt. Es giebt kein für sich bestehendes und sich begrifflich von selbst gestaltendes logisches Schema für eine Sittenlehre im Allgemeinen, welches Schema daher jede einzelne Sittenlehre für sich zum Grundriss zu nehmen hätte, und wonach sich dieselbe zu einer bestimmten Ordnung einzelner Lehren, welche je eine selbstständige Bearbeitung zuliessen, gliederte, so dass die Kritik derselben Kapitel für Kapitel folgen könnte; sondern es hängt in der Sittenlehre alles Einzelne so fest zusammen und greift gegenseitig so in einander über, dass sich ein festes Schema zu einer Abtheilung derselben nach einzelnen getrennten Fragen fast nicht denken lässt. So liegt denn auch den von den einzelnen Ethikern aufgestellten Theorien und Ansichten nichts weniger als ein gemeinsames Schema zu Grund, sondern in einer jeden von ihnen lagern sich je nach ihrer besondern Eigenartigkeit die Ge-

danken zu einer bunten Reihe neben einander, so dass die Fragen, nach denen die Kritik sich gliedern möchte, sich häufig — oft fast alle in einem einzigen Satze — gegenseitig durchdringen. Die einzelnen ethischen Fragen lassen sich überhaupt nicht so sachlich von einander absondern, wie die im ersten Theile abgehandelten theoretischen Fragen, z. B. die Fragen über Raum und Zeit und über das Causalitäts-Gesetz; sondern sie stehen alle in der unmittelbarsten Beziehung zu einander, ja fliessen förmlich in einander über; so die Fragen über den Begriff der Sittlichkeit, über das Sittengesetz, über die Begriffe von gut und böse, über das Gewissen u. s. w. Wir haben gleichwohl den Versuch machen müssen, eine sachliche Gliederung in unsre Kritik zu bringen, was aber nun freilich den nicht zu vermeidenden Übelstand mit sich führte, dass einheitlich Zusammengehörendes und in einander Überfliessendes oft formell getrennt werden musste, und dass so vielfach Beziehungen und Hinweisungen auf bereits Erörtertes nöthig geworden sind.

Diese Folgen zeigen sich nun auch sogleich an dem hier folgenden Abschnitte, was man mit dem hier Gesagten entschuldigen möge.

Wir haben gesehen, wie verschieden die Ansichten über den Begriff und das Wesen der Sittlichkeit sind. Dieselbe Verschiedenheit muss sich natürlich auch in dem zeigen, was von den einzelnen als Princip an die Spitze ihrer Lehre gestellt wird. Man spricht gemeinhin von d e m Sitten-Gesetz, als ob es nur Ein solches Gesetz gäbe, dem als solchem allgemeine Anerkennung und Geltung zukäme; und allerdings, wenn es ein G e s e t z für die Sittlichkeit gäbe, so würde dasselbe nur ein einheitliches und allgemeingültiges seyn können, da Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit wesentliche Merkmale eines Gesetzes sind. Über Einen und denselben philosophischen Gegenstand kann es nicht mehrere Gesetze verschiedenen Innhalts geben, da solche sich gegenseitig aufheben würden. Es können die einzelnen Philosophen verschiedene Principien an die Spitze ihrer Doctrinen stellen, aber diesen Principien kommt dann eben als solchen noch keine Gesetzes-Kraft zu; hiezu würde vielmehr für das einzelne Princip der Nachweis seiner Allgemeingültigkeit erfordert werden, was Kant ausdrücklich einräumt, wenn er sagt: Ein Gesetz, wenn es moralisch gelten solle, müsse absolute Nothwendigkeit bei sich führen,[1] und wenn er für ein solches, wie wir schon angeführt

[1] Werke. Bd. VIII. S. 5. 30.

haben, Geltung für alle vernünftige Wesen in Anspruch nimmt. Es kann demnach, wenn auch jeder Philosoph für sein Princip der Sittlichkeit allgemeingültige Gesetzes-Kraft in Anspruch nimmt, hier doch nicht von verschiedenen Sitten-Gesetzen, sondern nur von verschiedenen aufgestellten Moral-Principien die Rede seyn. Es ist daher ein entschiedener Widerspruch, wenn Liebmann, während er dem gewöhnlichen Sittlichkeits-Begriff huldigt, statuirt, dass wegen der verschiedenen sittlichen Werth-Urtheile bei verschiedenen Völkern, eine Mehrheit materiell ganz verschiedenartiger Moral-Systeme (wissenschaftlich) möglich sey; [1] denn mit der Allgemeingültigkeit eines Moral-Gesetzes wäre es dann gründlich aus.

Wo von aufgestellten Moral-Principien gehandelt wird, da muss natürlich wieder Kant, der sich mit diesem Gegenstande besonders eingehend beschäftigt und darin so sehr Epoche gemacht hat, die erste Stelle einnehmen.

Nach ihm kann das Moral-Princip nur ein rein formelles seyn, und diess war bei ihm ganz consequent, da das Princip ein kategorisches seyn sollte, und daher alle Materie des Wollens, alle materielle Zwecke, welche das Gebot zu einem hypothetischen gemacht haben würden, von demselben auszuschliessen waren. [2] Dem entsprechend war auch der von ihm aufgestellte Begriff der Sittlichkeit, d. h. des guten Willens, wie wir gesehen haben, ein ganz formeller, nehmlich der der Selbst-Gesetzgebung, der Autonomie. Von dieser Begriffs-Bestimmung aus, glaubte er, müsse sich ein Moral-Princip ergeben, das so laute: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde«, oder: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«, oder ferner: »Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann«, oder: »deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst«. [3] In diesem Princip, das Kant einen kategorischen Imperativ nennt, ist jedoch offenbar mehr enthalten, als in dem blosen Begriffe der Autonomie liegt, nehmlich die Vorstellung einer zweckmässigen allgemeinen Gesetzgebung, welche ihre Grundlage nicht in der blosen Autonomie, die an sich blose Ungebundenheit, also Willkühr wäre, sondern nur in der Natur der Sache haben kann, welche Sache hier die Thatsache des menschlichen Zusammenlebens ist. Sieht man sich nach

[1] Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 592.
[2] Bd. VIII. S. 40. 136. 139. 156. 185.
[3] Bd. VIII. S. 22. 47. 67. 141. §. 7. Bd. IX. S. 26.

der Ableitung dieses Princips um, so besteht diese in folgendem: Nachdem Kant als das einzige ohne Einschränkung Gute den guten Willen aufgestellt und hervorgehoben hatte, dass ein solcher nur in dem Wollen selbst, und nicht in einem beabsichtigten Zweck bestehe, kommt er auf die Pflicht zu sprechen, welche den Begriff des guten Willens in sich enthalte, und entwickelt, dass bei einem Handeln aus Pflicht ebenfalls kein materieller Zweck, sondern nur die Vorstellung des Gesetzes der Bestimmungs-Grund des Willens seyn könne, dass Pflicht die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz, und ein so bestimmter Wille das sey, was wir sittlich nennen. Kant kommt darauf zu der Frage: was das wohl für ein Gesetz seyn könne, dessen Vorstellung, ohne auf die Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen müsse, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heissen könne; und darauf giebt er die Antwort: Da den Willen keine materielle Antriebe bestimmen dürfen, so bleibe nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen solle, d. i. ich solle niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.[1]

Alles dieses bietet nun der Kritik eine breite Fläche dar. Für's Erste ist es unrichtig, wenn Kant ohne weiteres von dem Willen spricht, als wäre er ein besonderes Vermögen oder eine besondere Eigenschaft. Wir haben gezeigt, dass es einen solchen Willen im Allgemeinen gar nicht giebt, sondern nur einzelne Willens-Acte und ein Vermögen, im einzelnen Falle etwas zu wollen. Was Kant Wille nennt, würde man richtiger mit dem Worte »Gesinnung« bezeichnen. Doch das ist eigentlich Nebensache.

Dagegen ist es ein grosser Fehler, dass Kant, anstatt den Begriff des Guten überhaupt vorher entwickelt und festgestellt zu haben, ohne weiteres von einem guten Willen spricht, worin der Begriff der Sittlichkeit schon involvirt ist, dass er also, wie wir schon früher bemerkt haben, den Begriff des Sittlich-Guten zu seinen Untersuchungen über die Sittlichkeit schon mitbringt. In seiner Vergleichung des guten Willens mit den materiellen Gütern[2] liegt somit eine *quaternio terminorum;* und was er von solchen materiellen Gütern und geistigen Vorzügen sagt, dass sie nach Umständen auch sehr schädlich werden können, das gilt ebenso von dem, was

[1] Bd. VIII. S. 16—22. coll. S. 63. 70. 79. 195. 204.
[2] Bd. VIII. S. 11.

er guten Willen nennt; denn ein solcher oder eine wohlwollende Absicht kann nicht nur in der Ausführung der Handlung oder in Mitteln fehlgreifen, sondern auch irrthümlich etwas Schlimmes wollen, und somit in ihrer Ausführung ebenfalls sehr schädlich seyn. Und wenn Kant unter anderem z. B. auch von der Gesundheit aus dem Grunde nicht anerkennt, dass sie ohne Einschränkung gut sey, weil sie zu Übermuth führen könne, so gilt dieses thatsächlich auch von dem, was man das Sittlich-Gute nennt. Der Begriff dieses Sittlich-Guten lässt sich durchaus nicht auf eine haltbare Weise feststellen, wenn man nicht von der Vorstellung des thatsächlich Guten ausgeht, und man wird überall nicht von einem guten Willen oder einer guten Gesinnung reden können, wo die Absicht nicht auf Realisirung des thatsächlich Guten gerichtet ist. Wer wird von einem guten Willen sprechen, wenn z. B. ein Jesuit in religiös-moralischem Wahn Schandthaten begeht?

Ein solcher blos formell guter Wille, wie Kant ihn im Auge hat, wird dann allerdings mit der Pflicht-Erfüllung zusammen fallen, und Pflicht — darin muss man Kant Recht geben — setzt die Vorstellung eines gebietenden Gesetzes voraus. Consequenter Weise müsste aber nach Kant der Inhalt dieses Gesetzes, es müssten die materiellen Vorschriften dieses Gesetzes gleichgültig seyn, denn mit solchen materiellen Dingen und Zwecken soll es ja der gute Wille gar nicht zu thun haben; vielmehr müsste die blose Form des Gesetzes das für die Pflicht Entscheidende seyn. Ein solches Gesetz würde vielmehr mit dem, was thatsächlich für gut geachtet wird, in directem Widerspruche stehen können, und der Wille, der diese verderbliche Gebote aus Achtung vor dem Gesetze erfüllte, müsste doch unbedingt als ein guter Wille anerkannt werden. So wäre uns anstatt Moralität blose Legalität geboten.

Das war nun freilich auch die Meinung Kant's nicht; wie konnte er aber dieser Consequenz entgehen? Durch seine Statuirung der Autonomie des Willens, dass er sich nehmlich selbst ein Gesetz gebe, kam er über die Schwierigkeit nicht hinüber; denn wenn dieses Gesetz ein gutes seyn sollte, so musste der gesetzgebende Wille selbst schon vorher ein guter seyn; durch eine blose leere Autonomie, welche auf reiner Willkühr beruhte, konnte man es zu keinem Gesetze bringen, das zu einem Moral-Princip tauglich war. Um aber gut zu seyn, musste der Wille schon ein Gesetz haben, die Achtung vor welchem für ihn Bestimmungs-Grund war, wie dieses Kant selbst einsah, indem er ausdrücklich erklärte, dass der

Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden könne.[1] Hier versirte somit Kant in einem vollständigen Zirkel. Auch dieses verbarg sich ihm nicht, indem er jenen Satz selbst für ein Paradoxon erklärte. Er suchte zwar diese Paradoxie dadurch zu lösen, dass er jenes vorauszusetzende Gesetz ein Gesetz der Freiheit nannte, das die Vernunft sich selbst gebe;[2] allein es ist zu verwundern, wie er sich darüber täuschen konnte, dass er hiemit aus dem Zirkel nicht herauskomme. Nicht minder überraschend ist es, wie er auf einmal die erwähnte Frage aufwerfen konnte, was das für ein Gesetz seyn könne, dessen Vorstellung den Willen bestimmen müsse, um ohne Einschränkung gut heissen zu können. Denn diese Frage: was das für ein Gesetz sey, besagt nichts anderes, als, was dasselbe gebiete, was sein Innhalt sey. Nun hat ja aber Kant bis dahin, wie gesagt, principiell nur von der Form der blosen Gesetzlichkeit gesprochen, wobei der Innhalt des Gesetzes gleichgültig bleiben musste. Nun aber fragt er plötzlich, und von seinem Standpunkte aus in ganz unberechtigter Weise, nach diesem Innhalte.

Vollends verwundersam aber ist die Art, wie er jene Frage beantwortet. Anstatt einfach ein solches Gesetz zu nennen, kommt er nur auf den formellen Begriff der allgemeinen Gesetzmässigkeit der Handlungen. Dieser Begriff ist aber kein Gesetz für sich, sondern nur ein — und zwar selbstverständliches — Merkmal des gesuchten Gesetzes, das Merkmal der Allgemeingültigkeit desselben als Gesetz. Und wenn er hiemit das Princip gefunden haben will: Handle so, dass du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden, oder dass die Maxime deines Willens als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, so ist das die auffallendste Erschleichung. Die Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung ist keine Form-Sache mehr. Ich kann mir eine solche Tauglichkeit *in abstracto* gar nicht vorstellen, ohne mir zugleich die Bedingung vorzustellen, von der eine solche Tauglichkeit abhängt. Diese Bedingung ist aber der Natur der Sache nach keine andere, als die Tauglichkeit zur Förderung des allgemeinen Wohls oder zu Verhütung dessen, was diesem allgemeinen Wohl nachtheilig seyn könnte. Das geht auch aus den von Kant selbst angeführten Beispielen[3] hervor. Damit sind wir aber von der blosen formellen Ge-

[1] Bd. VII. S. 183.
[2] A. a. O. S. 183—87.
[3] Ibid. S. 22—24. 48—50.

setzlichkeit auf einmal mitten in die Materialität eines sachlichen Zweckes versetzt, einen welchen doch Kant sonst als eine Heteronomie entschieden aus dem Begriff der Sittlichkeit verbannt wissen will. So ist uns unter dem Scheine des blosen Formalismus ein ganz materielles Moral-Princip her escamottirt worden, wie dieses Kant im Grunde selbst anerkannt hat, indem er in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[1] sagt: ein oberstes practisches Princip müsse aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck sey, ein objectives Princip des Willens machen, das als allgemeines practisches Gesetz dienen könne, und indem er — dem diessfalls so natürlichen Bedürfnisse entsprechend — in seinen Metaphysischen Anfangs-Gründen der Tugendlehre jene Vorstellung zu einem ganzen heteronomischen System von hypothetischen Tugend-Pflichten ausspinnt. — Auf alles dieses hat ganz richtig auch Frauenstädt aufmerksam gemacht.[2]

Hiernach fehlt es dem Moral-Princip Kant's an jeder haltbaren Begründung, was er im Grunde selbst eingesehen hat, wie aus folgenden Äusserungen desselben hervorgeht. Um das zu wollen, sagt er, was die Vernunft vorschreibe, dazu gehöre ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens. Es sey aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloser Gedanke eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe. Die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime, mithin die Sittlichkeit, interessire, sey uns Menschen gänzlich unmöglich. Die Frage, wie ein kategorischer Imperativ möglich sey, könne zwar soweit beantwortet werden, als man die Voraussetzung seiner Möglichkeit, nehmlich die Freiheit, und die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen könne, was zum practischen Gebrauch, d. i. zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend sey; wie aber jene Voraussetzung selbst möglich sey, lasse sich durch keine menschliche Vernunft einsehen. Wie reine Vernunft ohne andere Triebfedern für sich selbst practisch seyn, d. i. wie das blose Princip der Allgemeingültigkeit ihrer Maximen als Gesetze ohne alle Materie des Willens für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken, mit andern Worten, wie reine Vernunft practisch seyn könne, das zu erklären, dazu sey alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, das überschreite alle ihre Grenzen. Die Erkenntniss

1 Bd. VIII. S. 56—57.
2 Das sittliche Leben. Ethische Studien. S. 282. 285.

des Nothwendigen fordere die Erkenntniss seiner Bedingung; da die Vernunft diess nicht erreichen könne, so suche sie rastlos das unbedingt Nothwendige, und sehe sich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen. Es sey daher kein Tadel seiner Deduction des Moral-Princips, sondern ein Mangel der menschlichen Vernunft überhaupt, dass sie ein unbedingtes practisches Gesetz seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen könne. So begreifen wir zwar nicht die practische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit; und mehr könne von der Philosophie nicht gefordert werden. Wie das Bewusstseyn der moralischen Gesetze, oder, was einerlei sey, das der Freiheit, möglich sey, lasse sich nicht weiter erklären. Wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungs-Grund des Willens seyn könne, das sey ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem. Die practischen Gesetze seyen zwar apodictisch, aber unerweislich. Der kategorische Imperativ verstatte keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen practischen Vernunft.[1] Eine solche Deduction ist jedoch Kant nicht gelungen.

Wenn es jedoch hiernach dem Kant'schen Moral-Princip auch an einer wirklichen Begründung fehlt, so soll damit nicht gesagt seyn, dass der sachlichen Maxime, sein Handeln immer nach dem Massstabe der Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung einzurichten, nicht dennoch eine Berechtigung zukomme. Es wird sich das später bei der Entwicklung unsrer eigenen positiven Lehre ergeben. Doch bemerken wir schon jetzt, dass, da sich eine eigentliche Gesetzgebung, ein gegebenes Gesetz, oder gegebene positive Gesetze nicht im Gebiete der Sittlichkeit, sondern nur im Gebiete des Rechts denken lassen, das Princip Kant's, wie dieses auch Schleiermacher hervorgehoben hat,[2] eigentlich mehr einen rechtlichen, als einen sittlichen Charakter hat; wie es denn auch an das von Kant aufgestellte Princip des öffentlichen Rechts: »Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht«,[3] hinstreift. Jedenfalls kommt bei dem Kant'schen Princip die Individualität zu kurz.

Dabei hat das Princip auch formelle Fehler. Ein Moral-Princip muss unmittelbar practisch seyn; es darf den Handelnden nicht auf

[1] Bd. VIII. S. 94. 96—100. 161. 196. Bd. IX. S. 27. 242.

[2] Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre (in der Gesammt-Ausgabe) S. 64.

[3] Bd. VIIa. S. 285.

eigene, vielleicht schwierige Reflexionen verweisen, in denen er leicht irre gehen könnte, wie bei der Untersuchung, welche Maxime einer möglichen Handlung unterliege, und ob diese Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich wäre. Von solchen Reflexionen mag man bei Aufstellung des Princips ausgehen, sie mögen dieser Aufstellung als Motive zu Grund liegen; das Princip selbst aber soll einfach, klar und bündig seyn. Auch ist die Fassung: »Handle so, dass die Maxime deines Handelns als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann«, incorrect. Das Moral-Princip müsste das Gebot des Handelns selbst enthalten, und die Sittlichkeit würde dann darin bestehen, die Befolgung dieses Gesetzes sich zur Maxime zu machen. Es kann nicht umgekehrt von dem Handelnden gefordert werden, dass er sich eine Maxime des Handelns bilde, aus welcher ein allgemeines Gesetz oder das Moral-Princip abgeleitet werden könnte. Diese Forderung wäre auch im höchsten Grade unpractisch, und die wenigsten würden im Stande seyn, ihr nachzukommen.

Kant sucht sodann sein Moral-Princip auch noch zu andern Formeln zu entwickeln. So sagt er: Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, (des Causalitäts-Gesetzes) dasjenige ausmache, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande, d. i. das Daseyn der Dinge, heisse, soferne es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt sey, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: »Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Natur-Gesetze werden sollte«, oder: »Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Natur-Gesetze zum Gegenstande haben können«; oder endlich: »Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, als durch deinen Willen möglich ansehen könntest«.[1] Die Begründung dieser Formulirung ist jedoch so misslungen, und diese Modification der Formel so wenig von einer besondern Bedeutung, dass es nicht nöthig ist, sich dabei weiter aufzuhalten.

Sodann giebt Kant seinem Moral-Princip auch noch folgende Formel: »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst«, oder (als Princip der Tugendlehre): »Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann«. Diese Formeln begründet

[1] Bd. VIII. S. 47. 67. 192.

er so: Relative, materiale Zwecke würden zu keinem kategorischen, sondern zu blos hypothetischen Imperativen führen. Wenn es jedoch etwas gäbe, dessen Daseyn selbst absoluten Werth habe, das als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen. Nun existire der Mensch, wie überhaupt jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, und müsse in allen seinen Handlungen zugleich als Zweck betrachtet werden; die vernünftige Natur existire als Zweck an sich selbst. Daraus ergebe sich also jene Form des Imperativs. Daran knüpft Kant dann noch folgende weitere Reflexionen: Der Begriff eines vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten müsse, führe zu dem Begriff eines Reiches der Zwecke in einer systematischen Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze. Zu diesem Reiche der Zwecke gehöre ein vernünftiges Wesen als Glied, wenn es zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen sey; es gehöre dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen sey. Moralität bestehe so in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich sey, und alle Maximen aus eigener Gesetzgebung sollen zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen. Ein jedes vernünftige Wesen müsse demnach so handeln, als ob es durch seine Maxime jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.[1]

Hierüber folgende kurze Bemerkungen: Es ist ein sehr beliebtes Raisonnement, den Menschen ohne weiteres als alleinigen Zweck an sich hinzustellen. Dasselbe hat aber in Wirklichkeit seinen Grund doch nur in der menschlichen Eitelkeit und Selbst-Anbetung. Und was soll denn damit eigentlich gesagt seyn? Der Begriff des Zweckes setzt ein Subject voraus, welches etwas bezweckt, sich etwas zum Zweck setzt. Nun kann man nicht sagen, dass der Mensch sich selbst, sein eigenes Daseyn als Zweck gesetzt habe; er kann sich nicht selbst gewollt haben, er ist ohne sein Dazuthun da. Wenn also der Mensch Zweck seyn soll, so muss er ein von einem andern Subjecte, d. h. also von einem persönlichen Gotte, Bezwecktes und Gesetztes, Geschaffenes seyn. Gilt aber das nicht von allem, was reell ist, in gleicher Weise? Da kommt aber die menschliche Eitel-

1 Ibid. S. 55—71. 242.

keit und phantasirt: Der Mensch ist der Zweck der Schöpfung, alles andere ist nur um seinetwillen da; und weil das sehr schön klingt, so spricht es immer einer dem andern nach. Es bleibt aber dabei, dass dieses Gerede, wie sich aus unsern Ausführungen im ersten Theile ergiebt,[1] eben ein eitles Phantasiren ist, von dem man sich wundern muss, dass ein Denker wie Kant es sich gleichfalls angeeignet hat. Er konnte sagen, jeder Mensch habe das Recht, seine Persönlichkeit gegen andere geltend zu machen (die Thiere thun auch dergleichen), aber ohne weiteres zu sagen, der Mensch sey Zweck an sich, und davon ein Moral-Princip abzuleiten, das kann als ein wirklich philosophisches Beginnen nicht anerkannt werden. Hiemit fällt jenes ganze Raisonnement Kants und die darauf gegründete neue Formel seines kategorischen Imperativs in sich zusammen. — Seltsam ist es sodann, wie Kant von da aus, dass der Mensch Zweck an sich sey und nicht als bloses Mittel behandelt werden dürfe, ohne weitere Vermittlung zu dem Begriffe eines Reiches der Zwecke, d. i. einer bürgerlichen Gesellschaft, mit einem Oberhaupte, fortschreitet, in welcher jedes Glied gesetzgebend sey, also zu einer constitutionellen Monarchie. Man sieht, wie sich ihm von seinem kategorischen Imperativ aus, der, wie wir schon bemerkt haben, mehr einen rechtlichen, als einen moralischen Charakter hat, der Begriff der Sittlichkeit ganz in den Rechts-Begriff verwandelt hat, was sich auch darin ausspricht, das er die verschiedenen angeführten Formeln seines Princips für im Grunde identisch erklärt.[2]

Bei J. G. Fichte, der sich zum Theil an Kant anschliesst, ist es der Ungleichmässigkeit seiner Gedanken wegen schwer, das Wesentliche derselben, soweit sie sich auf das Moral-Princip beziehen, in einem kurzen Auszuge genügend wiederzugeben. Er geht von dem Begriffe der Freiheit aus, deren Erscheinung er ein unmittelbares Factum des Bewusstseyns nennt, das nicht weiter zu erklären sey, und zwar diess auf Grund des festen Entschlusses, der practischen Vernunft den Primat zuzuerkennen, das Sitten-Gesetz für die wahre und letzte Bestimmung seines Wesens zu halten. Man könnne nun die Freiheit auch unter einer bestimmten Regel denken, und die durch eine solche Regel begründete Nothwendigkeit des Handelns wäre so auszudrücken: Ein solches Handeln gehöre und gebühre sich, es solle seyn; das entgegengesetzte gebühre sich nicht und

1 S. besonders Abth. II. S. 371—72.
2 Bd. VIII. S. 66. 68.

solle nicht seyn. Der Begriff einer solchen Regel sey ein unbedingter, absolut sich selbst begründender, jenes Sollen sonach ein absolut kategorisches, und jene Regel ein schlechthin gültiges Gesetz, das auf Autonomie beruhe. Das Princip der Sittlichkeit sey der nothwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen solle. Dieser nothwendige Gedanke sey die Form, unter welcher die Freiheit der Intelligenz gedacht werde. Der Inhalt dieses Gedankens sey, dass das freie Wesen solle, dass es seine Freiheit unter ein Gesetz bringen solle, welches Gesetz der Begriff der absoluten Selbstständigkeit sey. Dieses Gesetz lasse sich nun, da unsre Freiheit ein practisches Bestimmungs-Princip unsrer Welt sey, als practisches Princip so ausdrücken: »Handle deiner Erkenntniss von den ursprünglichen Bestimmungen (den Endzwecken) der Dinge ausser dir gemäss«. Jeder Mensch z. B. sey frei; dieser Begriff, practisch betrachtet, gebe das Gebot: Du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln. Oder: aus dem theoretischen Satze, dass mein Leib das Instrument meiner Thätigkeit in der Sinnenwelt sey, ergebe sich das practische Gebot, meinen Leib nur als Mittel zum Zwecke der Freiheit und Selbstthätigkeit, keineswegs als selbst Zweck oder als Object des Genusses zu behandeln. Fichte kommt sodann zu der Betrachtung, dass wir uns von der Abhängigkeit von der Natur befreien sollen, dass dieses zwar nie zu erreichen sey, sondern wir uns dieser absoluten Unabhängigkeit nur annähern können, dass es aber für diese Annäherung eine bestimmte Reihe geben müsse, welche man die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunft-Wesens nennen könne. Daraus leitet Fichte als Princip der Sittenlehre ab: »Erfülle jedesmal deine Bestimmung«. Dem gemäss zu handeln sey Pflicht. Man solle nun lediglich nach dem Begriffe der Pflicht handeln, und durch keinen andern Gedanken sich bestimmen lassen. Hiernach bilde sich der weitere Satz: »Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht, oder: handle nach deinem Gewissen«; denn das Gewissen sey das unmittelbare Bewusstseyn unsrer bestimmten Pflicht. Das Sitten-Gesetz sey hiernach lediglich formal und müsse seine Materie anderwärts her erhalten. Vermöge des Triebes nach absoluter Selbstständigkeit bestimme sich nun der materielle Inhalt des Sitten-Gesetzes dahin: »Ich soll ein selbstständiges Ich seyn; diess ist mein Endzweck«. Daraus ergeben sich drei materielle Sitten-Gebote: 1) Der Leib dürfe nicht als letzter Zweck behandelt werden, er dürfe nicht Object

eines Genusses werden um des Genusses willen; 2) der Leib solle so gut als möglich zur Tauglichkeit für alle mögliche Zwecke der Freiheit gebildet werden. (Ertödtung der Empfindungen und Begierden, Abstumpfung der Kraft sey schlechthin gegen die Pflicht.) 3) Jeder Genuss, der sich nicht auf Bildung unsers Körpers zur Tauglichkeit beziehen lasse, sey unerlaubt und gesetzwidrig. Da aber das Ich auch nothwendig Intelligenz sey, und die Erkenntniss der Pflicht der Endzweck aller Erkenntniss sey, so ergeben sich daraus folgende drei weitere Sitten-Gebote: 1) Forsche rücksichtslos; 2) Bilde dein Erkenntniss-Vermögen, so weit du kannst; lerne, denke, forsche so viel es dir möglich ist; 3) Beziehe aber all dein Nachdenken *formaliter* auf deine Pflicht; sey dir bei all deinem Nachdenken dieses Zweckes deutlich bewusst. Forsche aus Pflicht, nicht aus bloser Wissbegierde. — Fichte fasst sodann den sittlichen Grundsatz auch so: Der sittlich gute Mensch wolle, dass die Vernunft, und nur sie, in der Sinnenwelt, und Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeinde der vernünftigen Wesen herrsche; und ferner so: »Wolle seyn — im Übersinnlichen —, was du seyn sollst, was du seyn kannst, und was du eben darum seyn willst«, und endlich, wie wir bereits gesehen haben, auch so, dass das Ich sich als das Leben des absoluten Begriffs erscheinen solle.[1] — Weiter sagt sodann Fichte von seinem Sitten-Gesetz: es sey ein kategorischer Imperativ, ein absoluter Befehl, ein unbedingtes Soll, das alle Natur-Neigung und alle Liebe zu dem Befohlenen durchaus niederdrücke und abweise, und zu dem sich der Mensch so als Sklav verhalte, das aber doch der Mensch sich selbst gebe, das aus der innern Tiefe seines Wesens komme und nur zu einem Affect des Gesetzes werde; die practische Gesetzgebung, die dem Menschen mit dem Unendlichen gemein seyn solle, könne von nichts ausser ihm abhängen.[2] Dagegen finden wir bei ihm wieder an einem andern Orte[3]: Wer den sittlichen Begriff nur als ein Sitten-Gesetz, einen kategorischen Imperativ, ein Postulat auffasse, dessen Sittenlehre erfülle die wissenschaftliche Forderung nicht; womit es dann auch zusammenstimmt, wenn er wieder anderswo[4] sagt, das practische Vernunft-Gesetz sey dem Bewusstseyn blos durch ein Gefühl gegeben.

[1] Werke. Bd. IV. S. 53—56. 59—60. 63—69. 149—50. 153—56. 166. 173. 206—12. 216—18. 275. Bd. V. S. 533. Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 36—37. 43—44.
[2] Bd. IV. S. 354. Bd. V. S. 502. Bd. I. S. 249. Note.
[3] Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 30.
[4] Werke. Bd. VIII. S. 422—23.

Das Gezwungene dieser Reflexionen Fichte's über das Moral-Princip und der Mangel einer nur irgendwie befriedigenden Begründung derselben springt so sehr in die Augen, dass es nicht nöthig ist, sie einer in's Einzelne gehenden Kritik zu unterwerfen. Aus der blosen Thatsache der Freiheit, oder, da diese Thatsache eine illusorische ist, aus dem Gefühl der Freiheit lässt sich, da dieses Gefühl ein angenehmes ist, wohl der Wunsch, diese Freiheit zu erhalten, und sie wohl auch auszubilden, aber nimmermehr ein eine absolute Verbindlichkeit begründendes Sitten-Gesetz in dieser Richtung ableiten, und noch weniger das Gebot, auch bei andern Menschen ihre Freiheit zu achten, sie als freie Wesen zu behandeln; und die Art, wie Fichte von diesem Gefühle der Freiheit aus die Vorstellung einer sittlichen Bestimmung des Menschen, den Begriff der Pflicht und des Gewissens abzuleiten sucht, ist wahrhaftig vom Zaune gerissen. Hiebei wollen wir nur kurz bemerken, dass die Formel: Handle stets nach der besten Überzeugung von deiner Pflicht, oder nach deinem Gewissen, schon aus dem Grunde zu einem Moral-Princip nicht taugt, weil moralische Überzeugung und Gewissen immer etwas nur Individuelles sind, ein Moral-Princip aber allgemeingültig seyn müsste. Im Übrigen haben wir hier auf das zu verweisen, was wir im zweiten Buche über die Subjectivität der Sittlichkeit und über das Gewissen vorzutragen haben werden. — Dem weiter von Fichte aufgestellten Princip: zu wollen, dass die Vernunft in der Sinnenwelt und Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeinde herrsche, fehlt es an jeglicher Begründung; wozu noch kommt, dass in einem Sitten-Gesetz, wonach Sittlichkeit und Vernunft — denn unter dieser kann man sich hier nichts anderes denken, als wieder Sittlichkeit — herrschen soll, die auffallendste *petitio principii* enthalten ist. Was soll man vollends zu der Formel sagen: Wolle, was du seyn sollst, seyn kannst, und darum seyn willst? »Wolle, was du seyn sollst« als Ausdruck des Sitten-Gesetzes ist nichts als eine Tautologie, da ja das Sitten-Gesetz den Willen bestimmen will. »Wolle, was du seyn kannst«; soll das ein sittliches Gebot seyn? Und vollends »Wolle, was du seyn willst«! Man sollte glauben, Fichte habe Hohn mit aller Sittlichkeit treiben wollen. — Von der Formel, dass das Ich sich als das Leben des absoluten Begriffs erscheinen solle, haben wir schon oben gesprochen.

Wir finden hiernach bei J. G. Fichte kein Moral-Princip, aus dem sich irgend etwas Greifbares und Practisches entwickeln liesse,

und wenn er dann doch eine an die diessfällige gemeine Meinung sich anschliessende Pflichten Lehre vorträgt, so kann darin keine Consequenz aus seinem Moral-Princip, sondern nur eine davon ganz unabhängige Concordanz mit den herkömmlichen Anschauungen erblickt werden. Wenn Fichte sodann für sein Princip Autonomie in Anspruch nimmt, so kann man ihm das insoferne lassen, als lediglich er selbst es ist, der es sich ausgesonnen hat. Daneben erscheint es dann als ziemlich gleichgültig, ob er dasselbe einen kategorischen Imperativ nennt und ihm absolute Geltung vindicirt, oder nicht; nur stimmt es nicht zusammen, wenn er dasselbe durch ein bloses Gefühl gegeben seyn lässt und es doch einen kategorischen Imperativ nennt, denn auf Gefühle lassen sich keine kategorische Imperative gründen.

Von Schelling haben wir folgende Aussprüche anzuführen, und zwar zuerst aus seiner Schrift »Vom Ich«: Das höchste Gesetz für das endliche Wesen sey das: »Sey absolut-identisch mit dir selbst«. Diesem Gesetze widerstrebe das Natur-Gesetz des Ich, kraft dessen es nicht identisch, d. h. Vielheit — nicht seyn solle, sondern — sey. Das endliche Ich solle streben, alles, was in ihm möglich sey, wirklich, und was wirklich sey, möglich zu machen. Das moralische Gebot gehe zwar nicht auf absolute Negation aller Objecte, aber doch auf bedingte, d. h. empirisch (progressiv) hervorzubringende Negation derselben, also auf absolute Causalität des Ich, zwar nicht als auf etwas kategorisch Gesetztes, aber doch als auf etwas Hervorzubringendes. Das menschliche Ich soll streben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen wirklich sey, und der höchste Beruf des Menschen sey, Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanismus, Mechanismus aber zur Einheit der Zwecke zu machen.[1]

Sodann aus der Schrift »Neue Deduction des Naturrechts«: Die höchste Forderung aller practischen Philosophie sey: »Sey im höchsten Sinne des Wortes; höre auf, selbst Erscheinung zu seyn; strebe, ein Wesen an sich zu werden«. Um ein Wesen an sich zu werden, müsse man streben, absolut frei zu seyn, jede heteronomische Macht seiner Autonomie zu unterwerfen, durch Freiheit seine Freiheit zur absoluten, unbeschränkbaren Macht zu erweitern. Das höchste Gebot aller Ethik sey: Handle so, dass dein Wille absoluter Wille sey; handle so, dass die ganze moralische Welt deine Handlung (ihrer Materie und Form nach) wollen könne;

[1] Werke. Abthlg. I. Bd. I. S. 199. 232. 238. 242.

handle so, dass durch deine Handlung (ihrem Innhalt und ihrer Form nach) kein vernünftiges Wesen als bloses Object, sondern als mithandelndes Subject gesetzt werde.[1] Daran schliesst sich noch aus dem »System der gesammten Philosophie« der Ausspruch an: Der wahre Weg, auf welchem zuletzt allein die möglichste Vollkommenheit des Ganzen erreicht werde, sey, dass jeder für sich das Höchste in sich darzustellen suche.[2]

Diese Aussprüche Schellings schliessen sich in der Hauptsache theils an das Fichte'sche Princip der Freiheit und Selbstständigkeit des Ich, theils an die Kant'schen Imperative an, und gilt daher das diessfalls über Kant und Fichte Bemerkte auch hier. Im Übrigen ist die Forderung, Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanismus und Mechanismus zur Einheit der Zwecke zu machen, eine Phantasie, mit der um so weniger etwas anzufangen ist, als man nicht weiss, was diese Zwecke in der Welt seyn sollen; und wenn Schelling, wie aus dessen vorangegangenen Worten geschlossen werden kann, darunter verstanden haben sollte, dass der Widerstreit zwischen Freiheits- und Natur-Gesetzen in einem höhern Princip vereinigt werden solle, so ist auch hiemit nichts Greifbares und practisch Brauchbares gesagt. Die Forderung aber, dass das Ich in der Welt das hervorzubringen streben solle, was im Unendlichen wirklich sey, womit die weitere, dass jeder das Höchste in sich darzustellen suchen solle, zusammenfallen dürfte, ist wieder eine unpractische Phantasie, da wir über das Unendliche oder Göttliche gar nichts positiv wissen, dasselbe aber jedenfalls ein Anthropomorphes seyn müsste, wenn es der Mensch in sich sollte darstellen können. Solche hochklingende Worte sind nichts als eitel Wind.

Es ist indessen aus der genannten Schrift noch der weitere Ausspruch Schellings anzuführen: Die Lehre, dass der Mensch aus bloser Achtung für das Sitten-Gebot moralisch handeln solle, wäre ganz richtig, wenn es überhaupt richtig wäre, dass das Höchste, wozu der Mensch gelangen könne, Sittlichkeit sey. Allein das höhere Ziel des Strebens für den Menschen sey, dass das Rechte sich in ein Gesetz seiner Natur verwandle.[3]

Hegel hat die Aufstellung eines eigentlichen Moral-Princips geradezu für unthunlich erklärt. Er sagt: Wenn man, wie Kant,

[1] Ibid. S. 247. §. 3. S. 248. §. 4. S. 255. §. 45.
[2] Ibid. Bd. VI. S. 563.
[3] A. a. O. S. 565.

von der practischen Vernunft ausgehe, welche darin bestehen solle, aus eigener absoluter Selbstthätigkeit und Autonomie zu wollen und die Sinnlichkeit einzuschränken und zu beherrschen, und deren Wesen die reine Einheit ausmache, so könne von einem System der Sittlichkeit so wenig die Rede seyn, dass nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich sey. Was hiernach über den reinen Begriff der Pflicht und die Abstraction eines Gesetzes hinausgehe, das gehöre der reinen Vernunft nicht mehr an. So habe auch Kant sehr gut erkannt, dass der practischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgehe, und dass sie nichts als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum obersten Gesetze machen könne. Die Maxime der Willkühr habe einen Innhalt und schliesse eine Bestimmtheit in sich, der reine Wille dagegen sey frei von Bestimmtheiten. Das absolute Gesetz der practischen Vernunft aber sey nur der einheitliche Ausdruck dieser in die Form aufgenommenen Bestimmtheit. Die practische Vernunft sey die Abstraction von aller Materie des Willens, durch einen Innhalt werde eine Heteronomie gesetzt. Nun sey es aber gerade von Interesse, diesen Innhalt des Sitten-Gesetzes zu wissen; ein solches Sitten-Gesetz jedoch bei der practischen Vernunft zu suchen, sey widersprechend, da ihr Wesen darin bestehe, keinen Innhalt zu haben. Ihr leeres Sitten-Gesetz der allgemeinen Freiheit aller sey dem realen Bewusstseyn, dem Subject, der einzelnen Freiheit entgegengesetzt. Es sey zwar ein grosser Fortschritt, dass Kant das Princip der Freiheit aufgestellt habe; aber diese Freiheit sey wieder eben so innhaltslos, wie das Sitten-Gesetz der practischen Vernunft. Die einzige Form, die das Princip habe, sey die der Identität mit sich selbst; diess sey aber wieder etwas Leeres, das im Practischen so wenig als im Theoretischen zu einer Realität komme. Kant's Imperativ: »Handle nach Maximen, die fähig sind, allgemeine Gesetze zu werden«, sey nichts als Abstraction, Identität, das Sich-nicht-widersprechen; damit komme man aber um keinen Schritt weiter. Der Fehler dieses Princips sey, dass es überhaupt formell sey. [1]

Gegen diese Aussprüche wäre an sich nicht viel zu erinnern, und wir beziehen uns dabei auf das, was wir über das Kant'sche Moral-Princip bemerkt haben. Man muss sich dabei nur erinnern, dass Hegel die Lehre von der Moralität, als den Principien der sittlichen Gesinnung, ganz von der Sittlichkeits-Lehre trennt, deren concrete Objecte ihm, wie erwähnt, die Familie, die bürgerliche

1 Werke. Bd. I. S. 348—51. 361. Bd. XV. S. 591—93.

Gesellschaft und der Staat sind, und dass diese Begriffe der Innhalt sind, für welchen er in dem Kant'schen Princip keine Normen gefunden hat.

Nach allem diesem hätte man sollen erwarten können, dass Hegel dem Kant'schen Formalismus gegenüber ein materielles Princip aufstellen werde. Dagegen finden wir bei ihm weiter folgende Reflexionen: Das Selbstbewusstseyn drücke das Daseyn des Gesetzes in ihm so aus, dass die gesunde Vernunft unmittelbar wisse, was recht und gut sey, und es ihr auch ebenso unmittelbar gelte. Diese unmittelbare Gesetze führen jedoch, wie Hegel an den beiden Geboten: Man solle die Wahrheit sprechen, und, man solle den nächsten lieben — in sophistischer Weise — zu zeigen sucht, auf Zufälligkeiten hinaus und haben keinen allgemeinen Innhalt, sie seyen keine Gesetze, sondern nur Gebote und haben blos formale Allgemeinheit. Was dem Gesetzgeben übrig bleibe, sey die reine Form der Allgemeinheit. Das sittliche Wesen sey hiemit nicht unmittelbar selbst ein Innhalt, sondern nur ein Massstab, ob ein Innhalt fähig sey, Gesetz zu seyn, oder nicht, indem er sich nicht selbst widerspreche. So sey die gesetzgebende Vernunft zu einer nur prüfenden herabgesetzt. [1]

Hiemit ist das, was Hegel Moralität nennt, mit einem etwaigen practischen Moral-Princip, von ihm geradezu beseitigt. Wenn man aber nun glaubte erwarten zu dürfen, dass er um so gewisser an die Spitze des innhaltlichen Theils seiner Sittenlehre, seines Systems der Sittlichkeit, das sich mit der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate beschäftigt, ein leitendes Princip stellen werde, so würde man sich sehr täuschen; denn er beginnt diese seine Lehre von der Sittlichkeit mit der Definition: Die Sittlichkeit sey die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseyns gewordene Begriff der Freiheit; woran er den weitern Ausspruch reiht: Eine immanente und consequente Pflichten-Lehre könne nichts anderes seyn, als die Entwicklung der Verhältnisse, die durch die Idee der Freiheit nothwendig und daher in ihrem ganzen Umfange im Staate wirklich seyen. [2] Und Hegel's ganze Sittlichkeits-Lehre ist dann nichts als eine principlose dialectische Ausspinnung jener drei genannten Verhältnisse, welche sich keineswegs blos aus dem Begriffe der Freiheit ableiten lassen. Dass Hegel sich den Anschein giebt,

[1] Bd. II. S. 305—9.
[2] Bd. VIII. S. 205. 208.

solches zu thun, überrascht um so mehr, als er, wie wir gesehen haben, Kant den Vorhalt macht, die von ihm zum Princip gemachte Freiheit sey leer und innhaltslos.

Hegel hat indessen gelegentlich doch zwei Moral-Principien aufgestellt, nehmlich einmal den Willen aller, von dem er sagt: er sey nicht ein Gebot, das nur seyn solle, sondern er sey und gelte; es sey das allgemeine Ich der Kategorie, das unmittelbar die Wirklichkeit sey.[1] Über die hierin liegende Auffassung der Sittlichkeit haben wir uns schon oben ausgesprochen. Ein weiteres Princip sodann giebt Hegel in der Weise, dass er die reine Einsicht oder den Geist dem Bewusstseyn zurufen lässt: »Seyd für euch selbst, was ihr alle an euch selbst seyd — vernünftig«.[2] Allein dieses Princip ist ohne alle Bedeutung, es sind leere, klingende Worte, so lange man uns nicht deutlich und unumwunden erklärt, was denn der Mensch in sittlicher Beziehung an sich sey, und was man unter vernünftig versteht, wenn es nicht gleichbedeutend mit sittlich seyn soll.

Es ist hiernach auch bei Hegel ein wohlbegründetes und brauchbares Moral-Princip nicht zu finden.

Herbart hat in Betreff eines etwaigen Moral-Princips folgende Gedanken ausgesprochen: Ein ursprünglich gültiges sittliches Gebot könne es gar nicht geben. Gebieten sey nehmlich wollen; sollte nun ein Gebot als solches ursprüngliche Gültigkeit besitzen, so müsste ein Wollen als solches einen Vorrang vor anderem Wollen haben, und dieses jenem unterworfen werden. Aber als Wollen sey jedes Wollen dem andern gleich, und habe keines vor dem andern einen Vorzug. Es gebe folglich keine ursprünglich gebotene Pflicht. Finde sich wirklich ein über unsre Sinnenwelt erhabenes gutes Wollen, so sey diess die Gottheit, und wir haben das Princip der Religion. In dem Begriffe des pflichtmässig gehorchenden und dem des ihm gebietenden Willens sey das Merkmal des Wollens gleich und gemeinsam; folglich könne das Wollen nicht den Grund des Unterschieds zwischen dem Gehorsam und dem Gebot machen. Das sey der bündigste Beweis dafür, dass die ganze Ethik von willenlosen, d. i. ästhetischen Urtheilen ausgehen müsse. Es gebe kein vorgebliches Sitten-Gesetz im Singular, wohl aber eine Mehrheit ursprünglicher practischer Ideen. Überdiess seyen allgemeine Formeln der Missdeutung und dem Zweifel preissgegeben.[3]

1 Bd. II. S. 313—14.
2 Ibid. S. 393.
3 Werke. Bd. IX. S. 19—21. 293. 295. 371.

Der Sinn dieser Gedanken Herbarts ist der: Ein Sitten-Gesetz, das der Mensch sich selbst gebe, begründe keine Verbindlichkeit. Diess ist auch, wenn ein solches Gesetz aus der reinen Willkühr hervorgeht, vollkommen richtig, denn dann kann ich jeden Augenblick an die Stelle eines solchen Gesetzes willkührlich ein anderes setzen; auch hatte Herbart von seinem Standpunkte aus, wonach die Sittenlehre ein Theil der Ästhetik ist, damit vollends Recht, da es für ästhetische Urtheile keine bindende Gesetze, keine Pflicht giebt. Aber Herbart hat übersehen, dass die Autonomie, auf welche die sittliche Gesetzgebung sich gründen soll, keine Autonomie der Willkühr ist, sondern dass dadurch nur die der Natur der Sache immanenten Gesetze aufgefunden und aufgestellt werden sollen. Sein Dilemma, dass solche Gebote entweder willkührlich selbstgeschaffene, oder von der Gottheit ausgehende seyn müssen, ist sonach nicht richtig; er hätte vielmehr mit seiner Kritik tiefer gehen und sich auf die Frage einlassen müssen, was es mit solchen angeblich immanenten Gesetzen auf sich habe. Wenn Herbart sodann urtheilt: Dass, wenn das Gesetz von der Gottheit ausgehe, wir uns im Gebiete der Religion befinden, so war damit die Sache nicht abgemacht; denn nach der Auffassung der meisten ist das religiöse Moment der Moral wesentlich, und sind Moral und Religion darum keine Gegensätze. Die Lösung der Sittlichkeits-Frage ist hiernach durch die Bedenken Herbarts nicht wesentlich gefördert worden. Im Übrigen muss ihm beigestimmt werden, wenn er sich gegen allgemeine Formeln ausspricht, wo ferne er darunter rein formell gefasste Moral-Principien verstanden hat.

Einen Gegensatz zu jener Auffassung Herbarts, dass Moral-Principien nur ein willkührliches Wollen ausdrücken, bildet unter andern Ulrici, indem er sagt: Das Sitten-Gesetz könne der Wille sich nicht selbst gegeben haben; denn sonst wäre es, da der Wille es auch beliebig aufheben könnte, kein Gesetz für ein Sollen, sondern nur für ein Wollen, und der Widerspruch läge in seinem Begriffe.[1] Über die Bildung des Sitten-Gesetzes spricht sich Ulrici dann positiv so aus: Der Ausgangs-Punkt aller Ethik, weil der Quell aller Sittlichkeit, sey der Begriff der Pflicht. Nur weil das Gefühl des Sollens uns anrege, und das Gewissen uns sage, dass ich dieses zu thun, jenes zu unterlassen habe, also nur weil das Gefühl der Verpflichtung sich in uns rege, gebe es ein Sitten-Gesetz für uns, wie verschieden auch der Inhalt desselben gefasst werden

[1] Naturrecht. S. 66—67.

möge. Das Sitten-Gesetz drücke nur aus, was das Gefühl des Sollens als das zu Wollende und zu Thuende bezeichne. Es gehe daher vom einzelnen Falle aus und werde nur allmälig zum allgemeinen Gesetze. Nicht also das Sitten-Gesetz erzeuge das Pflicht-Gefühl, sondern umgekehrt das Pflicht-Gefühl, das Bewusstseyn des Sollens erzeuge das Sitten-Gesetz.[1] Dieses Sitten-Gesetz formulirt dann Ulrici, wie früher schon angeführt wurde, dahin, dass es Pflicht sey, das menschlich Vollkommene an sich selbst und jedem andern zu erstreben und zu fördern.[2]

Da wir dem Gefühle des Sollens und dem Gewissen eine eigene Betrachtung wiedmen werden, so mag diessfalls hier auf jene spätere Besprechung verwiesen werden. Was aber das aufgestellte Princip der Förderung der Vollkommenheit betrifft, welche Ulrici in der höchsten Ausbildung und vollkommenen Bethätigung der geistigen Kräfte in ihrer Beziehung auf das Wahre, Gute und Schöne findet, so haben wir schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass Ulrici die Begründung dieses seines Princips als eines wirklich verpflichtenden, insbesondere soferne es auf das Wahre und Schöne geht, nicht gelungen ist. Was aber die Richtung auf das Gute betrifft, so erklärt Ulrici dieses wieder für einen Vollkommenheits-Begriff, für einen Begriff, der mit dem Begriffe der Vollkommenheit des menschlichen Wollens und Handelns zusammenfalle,[3] und bewegt sich also hier in dem reinsten Zirkel. Im Übrigen begreift der Begriff der Vollkommenheit, mag man ihn definiren, wie man will, bei weitem nicht das alles unter sich, was man gewöhnlich als Gegenstand der socialen sittlichen Pflichten sich zu denken pflegt.

Diess gilt denn auch in gleicher Weise von allen übrigen sonst noch, wie z. B. von Hufeland und Wolf, aufgestellten Principien der Vollkommenheit und der Vervollkommnung.

Ausser den bisher aufgeführten Moral-Principien ist noch eine Menge anderer aufgestellt worden, die unmöglich alle hier aufgezählt und besonders besprochen werden können. Wir heben daher nur einige von ihnen noch heraus.

In neuster Zeit ist im Anklang an J. G. Fichte das Princip aufgestellt worden: alle Dinge nach ihrem wahren Werthe zu schätzen, und der richtigen Werthschätzung der Dinge gemäss zu leben.

1 Ztschr. von Fichte. Bd. 59. S. 186—87. Ulrici. Glauben und Wissen. S. 190.
2 S. z. B. Naturrecht. S. 141—44. 149.
3 Naturrecht. S. 141. 149. 157.

Da erhebt sich aber die gewichtige Frage, was denn dieser wahre Werth der Dinge sey. Darüber sollte uns in dem Princip Belehrung gegeben werden. Im Übrigen ist uns in jenem Princip kein Sitten-Gebot gegeben, sondern nur eine Vorschrift der Klugheit.

In einer andern Richtung erinnert es ebenfalls an J. G. Fichte, wenn neuerdings Liebmann die Summe der Ethik darin finden will, dass jeder seinem individuellen Gewissen folgen und das thun solle, was er für seine Pflicht halte,[1] in welcher Beziehung wir auf das oben diessfalls bei Fichte Gesagte zurückweisen.

Strauss sagt, der Innbegriff aller Moral sey: »Vergiss in keinem Augenblick, dass du Mensch und kein bloses Natur-Wesen bist; in keinem Augenblick, dass alle andere gleichfalls Menschen, d. h. bei aller individueller Verschiedenheit dasselbe, was du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen, wie du, sind.[2] Allein mit diesem blosen Nicht-vergessen ist dem, was man unter Sittlichkeit versteht, kein Genüge gethan; das sittliche Gebot muss auf ein Wollen und Handeln gehen.

Richard Rothe hat in seiner theologischen Ethik das Princip aufgestellt, dass der Mensch die materielle Natur — seine eigene und die gesammte ihm äussere irdische — seiner Persönlichkeit zueignen, oder die wirkliche Einheit beider setzen solle. Allein man weiss nicht, was man hierunter verstehen soll. Jedenfalls bildet die eigene materielle Natur des Menschen keinen Gegensatz zu seiner Persönlichkeit, und er braucht sich solche nicht erst zuzueignen.

Trendelenburg sagt: Das Wesen der Dinge ruhe in einem göttlichen Gedanken; das ethische Princip könne daher so gefasst werden: die Dinge nach der göttlichen Bestimmung zu nehmen und zu bestimmen. Es könne dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben seyn, als die Idee seines Wesens zu erfüllen; und so könne es daher kein anderes Princip der Ethik geben, als das menschliche Wesen an sich, d. h. das menschliche Wesen in der Tiefe seiner Idee und im Reichthum seiner historischen Entwicklung. Das sittliche Gebot sey: in jedem Augenblicke Mensch zu seyn und das eigenthümliche Menschen-Wesen zu erfüllen. Durch alle ethische Gemeinschaft gehe das Gesetz hindurch, dass Verstärkung der Einzelnen und Gliederung des Ganzen Hand in Hand gehen müssen.[3] —

[1] Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 610.
[2] Der alte und der neue Glaube. S. 238—39.
[3] Naturrecht. ed. 2. S. 40—41. 45—46. Logische Untersuchungen. ed. 2. Bd. II. S. 93.

Hier stossen wir also wieder auf den Gedanken von einer göttlichen Bestimmung der Dinge und einer zu erfüllenden Idee des menschlichen Wesens. Da aber den Dingen und dem menschlichen Wesen diese ihre Bestimmung nicht auf die Stirne geschrieben ist, so kann, wenn man nicht auf die Worte der religiösen Urkunden schwören will, nur der Mensch selbst es seyn, der sich seine Gedanken über die Bestimmung der Dinge und über die zu erfüllende Idee des menschlichen Wesens macht. Das Princip würde daher dahin gehen, dass der Mensch diesen seinen Gedanken nachzuleben habe, und zwar jeder seinen eigenen, da sich jeder seine besondere Gedanken darüber machen kann, und es kein Tribunal giebt, das über hier zu Tage tretende Meinungs-Differenzen aburtheilen könnte. Wenn dann Trendelenburg daneben noch das weitere Princip aufstellt, dass in den ethischen Gemeinschaften Verstärkung des Einzelnen und Gliederung des Ganzen Hand in Hand gehen müsse, so hat dieses allerdings den Vortheil besserer Greifbarkeit, dabei aber nur den Werth eines politisch practischen Raisonnements, und nicht die Bedeutung eines philosophisch begründeten Moral-Princips.

Von den vielen, welche sich auf einen wesentlich religiösen Standpunkt stellen, heben wir Schwarz aus. Er sagt: Ein Moral-Gesetz könne den ihm unentbehrlichen Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur erhalten durch Begründung in und aus dem Absoluten und durch seinen Ursprung aus demselben. Diesem seinem Ursprunge gemäss könne sein Innhalt nur der seyn, das Absolute in sich zu verwirklichen und zum alltreibenden Beweggrund zu machen, mit andern Worten, Gott von ganzem Herzen zu lieben und ihm mit allen Kräften zu dienen, oder: immer und überall nach der Verwirklichung des Reiches Gottes zu trachten. Das Ziel könne aber nur erreicht werden, wenn der vollendete Begriff des Absoluten gewonnen sey; und so treibe das Sitten-Gesetz auch zur Erkenntniss des Absoluten.[1] Wir müssen zwar in Betreff der Würdigung dieses Princips in der Hauptsache theils auf die Ausführungen über das Wesen Gottes in unserm ersten Theile, theils auf den spätern Abschnitt über das Verhältniss der Sittlichkeit zu Gott, theils auf die Kritik der Religion verweisen; aber das wollen wir schon hier bemerken, dass es uns nicht klar geworden ist, was Schwarz unter der Verwirklichung des Absoluten in uns versteht, und wie das Absolute selbst, und nicht vielmehr nur seine Gebote, zum alltreibenden Beweggrund in uns werden können, was aller-

1 Gott, Natur und Mensch. S. 84—86. 144.

dings auch in dem Gott-Dienen begriffen zu seyn scheint; dass sodann das Gebot der Liebe zu Gott eine — von uns entschieden verworfene — anthropomorphistische Vorstellung von ihm voraussetzt; auch dass es uns ein Widerspruch zu seyn scheint, wenn zu Verwirklichung eines Reiches Gottes menschliche Mitwirkung in Anspruch genommen wird. Nach der Erkenntniss Gottes zu streben endlich, wird wohl eine natürliche Folge des menschlichen Wissens-Triebes seyn, aber als eine sittliche Pflicht dürfte sich dieses Streben wohl schwerlich begründen lassen.

Noch wollen wir von Hartmann's erwähnen, welcher als Princip der practischen Philosophie aufstellt: Die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseyns zu machen. [1] Allein besitzen wir denn eine authentische Belehrung über diese göttliche Zwecke? und sind nicht vielmehr wir selbst es, welche Gott gewisse Zwecke unterlegen?

Beneke sagt diessfalls ganz richtig: Wir können wohl die Idee des Reiches Gottes in uns bilden, aber die Verwirklichung dieser Idee könne nicht das Ziel unsrer Bestrebungen werden; das wäre eine fruchtlose Irrfahrt im leeren Raume. Unsre Thätigkeit müsse sich ein näheres bestimmteres Ziel erwählen. Derselbe sagt dann weiter in Beziehung auf das Kant'sche Princip ganz richtig: Die formale Tauglichkeit des Princips zu einer allgemeinen Gesetzgebung schliesse einen materiellen Zweck nicht aus, da diese Tauglichkeit nur in Bezug auf einen solchen Zweck gedacht werden könne. Er selbst stellt als oberstes practisches Princip auf: dass wir in jedem Falle den höhern Zweck dem geringern vorziehen, bemerkt aber dabei, dass es eine allgemeine Stufenleiter des Werthes dieser Zwecke bei der Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele nicht geben könne. [2] Er giebt diese Werthgebung vielmehr, wie wir oben gesehen haben, ganz dem Einzelnen anheim. Da es jedoch für den Begriff der Sittlichkeit wesentlich ist, dass sie auf einem allgemeingültigen Princip beruht, so hat Beneke mit jenem seinem Princip, wie wir dieses schon oben ausgesprochen haben, die Sittlichkeit geradezu negirt.

Frauenstädt stellt als Princip auf: Handle so, dass du das wahre Wohl der Wesen beförderst, und meint ferner: Das populärste Moral-Princip — aber Kant eifert freilich sehr gegen eine solche Popularität [3] — werde immer der bekannte Satz bleiben: »Was du

1 Philosophie des Unbewussten. ed. 2. S. 675.
2 Grundlegung der Physik der Sitten. S. 42. 94–95. 99.
3 Werke. Bd. VIII. S. 32—33.

nicht willst, dass dir die Leute thun, das thue ihnen auch nicht«.[1] Ganz dasselbe sagt auch Büchner, und er will diesen Spruch nur noch durch den weitern ergänzen: »Was du willst dass man dir thue, das thue auch andern«.[2] — Man könnte sich mit dem von Frauenstädt zuerst aufgestellten Princip der Beförderung des wahren allgemeinen Wohles ganz einverstanden erklären, vermisst aber bei ihm nur die Begründung desselben als verbindlichen Sitten-Gebots. Jener Canon »Was du nicht willst etc.« dagegen taugt — auch mit dem Büchner'schen Beisatze — nicht zu einem Moral-Princip, theils weil ihm die Allgemeinheit abgeht, und er die Bestimmung dessen, was zu thun und zu lassen sey, dem Gefühl und Belieben der Einzelnen anheim giebt, theils weil dadurch nur das Verhältniss zu andern, und nicht auch das eigene Verhalten normirt würde. Dasselbe gilt auch gegen Büchner, wenn er sagt: die Moral, als auf dem Verhältniss der Gegenseitigkeit beruhend, könne definirt werden als das Gesetz der gegenseitigen Achtung des allgemeinen, wie des privaten, gleichen Menschenrechts zum Behuf der Sicherung allgemeinen Menschen-Glücks.[3]

Wird diese Beförderung des Glückes der Menschheit ganz allgemein, wie dieses von vielen, z. B. von Mill,[4] geschehen ist, so dass also auch das eigene Glück darunter begriffen ist, als ethisches Princip aufgestellt, so lässt sich dagegen sachlich nicht viel einwenden, insoferne diese Forderung dem allgemeinen Bedürfniss entgegenkommt. Auch kann man, wenn Kant die Tauglichkeit der Maxime des Handelns zu einer allgemeinen Gesetzgebung gefordert hat, als das Princip dieser allgemeinen Gesetzgebung sich kaum etwas anderes, als das allgemeine Wohl denken. Allein diese sachliche Übereinstimmung mit dem allgemeinen Bedürfniss enthält für sich noch keinen Grund der allgemeinen Verbindlichkeit, welche doch ein Moral-Princip, wenn es ein solches im hergebrachten Sinn seyn will, mit begrifflicher Nothwendigkeit in sich tragen müsste, was sich Kant nicht verborgen hat, der desswegen diese verbindende Kraft seines Princips auf anderem Wege zu begründen gesucht hat.

Hier verdient desshalb Schopenhauer genannt zu werden, welcher sagt: Einen Grundsatz der Ethik aufzustellen, sey nicht schwer; der Innhalt desselben, über den alle Ethiker einig seyen,

1 Das sittliche Leben etc. S. 284. 286.
2 Die Stellung des Menschen in der Natur etc. S. 322.
3 Ibid. S. 322 327.
4 System der deductiven und inductiven Logik, übersetzt von Gomperz. Bd. III. S. 370.

lasse sich auf den einfachen Ausdruck zurückführen: *neminem læde, imo omnes, quantum potes, juva,* was im Grunde auch die Bedeutung des angeführten Satzes »Was du nicht willst etc.«, der nur positiv auszudrücken wäre, sey; aber die Schwierigkeit sey, den Grund der Verbindlichkeit dieses Princips nachzuweisen.[1]

Schliesslich möge hier noch eine kurze historische Übersicht der von Anfang an aufgestellten Moral-Principien, so weit sie nicht bereits aufgeführt worden sind, folgen.

Bei den Griechen stellten die Cyrenaiker körperliches Vergnügen und sinnliche Lust als Princip auf; die Ekikuräer nach Democrits höchstem Gute, der *Ἐυθυμία,* Schmerzlosigkeit mit einem feinen Calcul, so viel als möglich zu geniessen; die Cyniker Bedürfnisslosigkeit. Socrates stellte kein eigentliches Princip auf, aber sein höchstes Gut war Glückseligkeit, welche durch Tugenden erworben werde sollte, und von welcher er die sinnlichen Genüsse ausschloss. Dabei forderte er Achtung und Verehrung des Willens der Götter. Auch Plato stellte keinen eigentlichen Grundsatz auf; er forderte Thun des an sich Guten durch Handeln nach den göttlichen Ideen, und zu dem an sich Guten gehörte nach ihm auch die Glückseligkeit und der Genuss des Angenehmen. Aristoteles wollte vollkommene und vernünftige Thätigkeit theils durch Handeln, theils durch Contemplation, alles jedoch als Mittel zur Glückseligkeit. Die Pythagoräer hatten den Grundsatz der Gott-Ähnlichkeit, des Gehorsams gegen Gott. Der Grundsatz Heraklits und der Stoiker war das *κατὰ φύσιν ποιεῖν,* bei den Römern das *naturæ convenienter vivere,* und daneben, wie bei den Pythagoräern, Gott-Ähnlichkeit und Folgsamkeit gegen Gott. Tugend und Glückseligkeit waren ihnen identisch. Der Grundsatz der gallicanischen Schule war das eigene Interesse, die Zuneigung, Achtung und Hilfe anderer zu verdienen, und dabei Selbst-Liebe und Selbst-Achtung. Malebranche lehrte, der Mensch solle die ewige Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit lieben und danach sein Handeln einrichten; der Geist solle über den Körper herrschen. Hugo Grotius stellte den Trieb zur Geselligkeit an die Spitze der Ethik. Der Grundsatz Pufendorfs war Selbsterhaltung, wozu ihm das gesellige Leben diente. Mit ihm stimmten von der englischen Schule Hobbes und Brown überein. Im Übrigen war der Grundsatz dieser Schule der des uneigennützigen Wohlwollens gegen andere. Ferguson insbesondere forderte die möglichste Vollkommenheit des Einzelnen, um

[1] Die beiden Grund-Probleme etc. S. 136—37.

dadurch zur möglichsten Vollkommenheit des Ganzen beizutragen. Schaftesbury wollte eine angemessene Proportion zwischen Eigennutz und Wohlwollen gegen andere, und das höchste Gut war ihm die aus dieser Proportion entspringende Glückseligkeit. Ad. Smith stellte die Sympathie der andern mit unsern Handlungen als Princip auf. Stewart wollte das Princip des Wohlwollens durch das der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit ergänzen. Bentham stellte die persönliche Klugheit als die erste Tugend hin, welche Klugheit auch das Glück der andern nicht unberücksichtigt lassen könne. Nach Cartesius ist Glückseligkeit, als der Inbegriff aller Güter der Seele, des Körpers und des Glücks, der letzte Zweck des Menschen. Für den Einzelnen sey das höchste Gut ein geistiges, und das höchste und dauerhafteste Vergnügen sey die Ruhe der Seele. Nach Spinoza ist das höchste Gut und die höchste Tugend die Erkenntniss Gottes und die Liebe zu Gott Glückseligkeit, die ihm mit Tugend identisch ist.[1]

Bei dieser Verschiedenartigkeit der successiv aufgestellten Moral-Principien, in deren Wechsel sich aber doch ein gewisses Gesetz des Fortschritts offenbart, ist es vor allem bemerkenswerth, dass in den Principien der Alten gar keine Rücksicht auf andere und auf das sociale Leben genommen ist und in dieser Rücksicht keine Pflichten aufgestellt sind, ja dass überhaupt die Vorstellung von Pflicht, von einem Sollen, in denselben fehlt, dass sie demnach nicht sowohl das sind, was man neuerdings Moral-Principien und Sitten-Gesetze nennt, als vielmehr nur Principien der Lebens-Weisheit. Es gilt dieses nicht blos von den zuerst aufgetretenen rein egoistischen Principien, sondern auch von den spätern, bei denen dann das religiöse Moment der Achtung vor Gott oder den Göttern und des Gehorsams gegen sie hinzugetreten ist. Ferner ist zu beachten, dass in allen diesen Principien der Alten Glückseligkeit das vorherrschende Moment ist und als der wirkliche Endzweck erscheint; und zwar bei den zuerst angeführten Schulen in der Form des reinen Egoismus; bei den andern in der mildern und cultivirteren Form eines guten und vernünftigen Lebens und der Religion. Die gallicanische Schule sodann gieng so weit, den reinen Egoismus zum Princip zu machen. Bei Malebranche finden wir wieder stoische Grundsätze, jedoch ohne den Endzweck der Glückseligkeit. Erst bei Hugo Grotius, Pufendorf, Hobbes und Brown trat, zum

[1] Ausgabe von Gfrörer. S. 388. Propos. 28. S. 420. Propos. 16. S. 421. demonstr. ad propos. 18. S. 427. Schol. S. 430. Propos. 42.

Theil auf der Grundlage des egoistischen Moments der Selbst-Erhaltung, das sociale Moment hervor, das dann in der anglicanischen Schule in der Form des uneigennützigen Wohlwollens zur Allein-Herrschaft gelangte und nur bei Schaftesbury und Bentham wieder ein Compromiss mit dem Egoismus abgeschlossen hat. Stewart stand wesentlich auf demselben Standpunkte, wie später Herbart. Bei Cartesius finden wir wieder einen verfeinerten, bei Spinoza einen religiösen Eudämonismus.

Wenn es nun für den Begriff der Sittlichkeit, wie er heutzutage aufgefasst wird, wesentlich ist, dass ein Sitten-Gesetz mit unbedingter Verbindlichkeit besteht, dass der Gehorsam gegen dieses Sitten-Gesetz und das Wollen und Handeln diesem Gesetze gemäss Pflicht ist; so wird durch die aufgeführten, sowohl rein egoistischen, als verfeinerten eudämonistischen Principien das nicht begründet, was man Sittlichkeit nennt; denn ein egoistisches und eudämonistisches Sitten-Gesetz mit der unbedingten Verbindlichkeit, mit der sittlichen Pflicht, demselben Gehorsam zu leisten, ist eine Chimäre. Es gilt dieses auch von denjenigen Principien, in welche ein religiöses Moment hereingezogen ist, denn das Streben nach Glück bleibt ein egoistisches, ob die Erreichung dieses Glücks nun durch ein Natur-Gesetz oder durch einen Gott vermittelt wird. Dieses trifft auch die Principien des Cartesius und Spinoza. Es wird übrigens von diesem religiösen Moment in der Sittlichkeit später noch näher die Rede seyn.

Von den socialen Principien und den humanistischen des Wohlwollens aber gilt, was wir oben in Betreff des Frauenstädt'schen und des Büchner'schen Princips bemerkt haben, dass sie einseitig sind, und dass sich auch bei ihnen, wenn die Religion nicht herbeigezogen wird, ein Grund der Verbindlichkeit nicht nachweisen lässt.

Wir haben es diesem allem nach als eine Thatsache zu constatiren, dass es bis jetzt nicht gelungen ist, ein haltbares — noch viel weniger ein allgemein anerkanntes — Moral-Princip aufzustellen und es als solches, in schlechthin verpflichtender Allgemeingültigkeit, zu begründen. Es macht sich vielmehr in dieser Verschiedenheit der aufgestellten und sich entgegenstehenden Principien eine persönliche Willkühr, ein individuelles Dafürhalten, eine Mannigfaltigkeit individueller Lebens-Anschauungen, also das Gegentheil einer objectiven, in der Natur der Sache liegenden immanenten, principiellen Nothwendigkeit, wie sie den Sätzen der Mathematik eigen ist, bemerklich; und der Nachweis einer solchen immanenten Nothwendig-

keit ist, so sehr sich Einzelne damit abgemüht haben, bis jetzt noch keinem Ethiker gelungen. Diese Thatsache wollen wir hiemit nachdrücklich constatirt haben.

III.

Das Gute und das Nicht-Gute, das Böse.

Da die ganze Sittenlehre sich im Grunde um die Begriffe des Guten und des Bösen, beziehungsweise des Nicht-Guten dreht, so ist es nothwendig, sich auf die verschiedenen Auffassungen dieser Begriffe durch die Moral-Philosophen hier einzulassen, was vorerst noch unter Zurückhaltung einer Kritik dieser Begriffs-Bestimmungen geschehen soll, da eine solche Kritik nicht ohne gleichzeitige Entwicklung unsrer eigenen Auffassung, welche wir uns für das zweite Buch vorbehalten müssen, gegeben werden kann.

Die diessfälligen Aussprüche Spinoza's, um mit diesem zu beginnen, gehen dahin: Eine Sache, für sich allein betrachtet, werde weder gut, noch schlecht *(mala)* genannt, sondern nur mit Rücksicht auf eine andere, der sie nütze oder schade. Wo wir von gut oder schlecht *(malum)* sprechen, geschehe dieses nur beziehungsweise. Unter gut verstehe er das, wovon wir gewiss wissen, dass es uns nützlich sey, unter schlecht *(malum)* das, wovon wir gewiss wissen, dass es uns an dem Genuss von etwas Gutem hindere. Ein Übel *(malum)* sey, was die Ursache von Traurigkeit sey, d. i. unsre Handelns-Fähigkeit verringere oder beschränke; soferne aber eine Sache mit unsrer Natur übereinstimme, sey sie nothwendig gut.[1] Bei Spinoza ist hiernach von sittlich gut und böse gar nicht die Rede.

Bei Kant sodann finden wir folgende Aussprüche: Angenehm sey das, was den Sinnen in der Empfindung gefalle. Gut sey das, was vermittelst der Vernunft durch den blosen Begriff gefalle; das Nützliche gefalle nur als Mittel, das Gute aber für sich selbst. Das Angenehme und das Gute, auch das moralisch Gute, kommen aber trotz ihrer Verschiedenheit darin überein, dass sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden, d. h. Gegenstand des Begehrungs-Vermögens seyen; jenes führe ein pathologisch bedingtes, dieses ein rein practisches Wohlgefallen bei sich. Angenehm

[1] Ausgabe von Gfrörer. S. 59—60. S. 378. Def. I. und II. S. 389. Demonstr. ad. Propos. 30. Propos. 31.

heisse das, was vergnüge,. schön, was gefalle, gut, was geschätzt, worin ein objectiver Werth gesetzt werde. Die alleinigen Objecte einer practischen Vernunft seyen das Gute und das Böse. Das erste sey ein nothwendiger Gegenstand des Begehrungs-, das zweite des Verabscheuungs-Vermögens.[1] Das Gute gelte nur für vernünftige Wesen. Practisch gut sey, was vermittelst der Vorstellung der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen gültig seyen, den Willen bestimme. Das sittlich Gute sey etwas dem Objecte nach Übersinnliches.[2] Ein guter Wille sey dasjenige, wodurch das Daseyn des Menschen allein einen absoluten Werth haben könne. Er sey das einzige ohne Einschränkung Gute. Er sey nicht gut durch das, was er bewirke, sondern allein durch das Wollen an sich, und habe seinen vollen Werth in sich selbst. Auch Mässigung und Selbstbeherrschung seyen nicht ohne Einschränkung gut. Schlechthin gut oder böse könne nur die Handlungs-Art, die Maxime des Willens, und mithin die handelnde Person, nicht aber die Sache genannt werden.[3] Bei dem, was moralisch gut seyn solle, sey es nicht genug, dass es dem Gesetze gemäss sey, sondern es müsse auch um dessen willen geschehen. Das Princip des schlechterdings guten Willens müsse ein kategorischer Imperativ seyn; er dürfe blos die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie. Der Begriff des Guten und Bösen könne nicht vor dem moralischen Gesetze, sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden, sie setzen ein reines practisches Princip voraus, ein Gesetz der Freiheit, das die Vernunft sich selbst gebe. Eine Handlung habe nur dann sittlichen Werth, wenn das moralische Gesetz den Willen bestimme, wenn es auch ein unauflösliches Problem sey, wie dieses möglich sey. Der Mensch sey böse, wenn er sich des moralischen Gesetzes bewusst sey, und die Abweichung von demselben doch in seine Maxime aufgenommen habe.[4] Der Mensch habe von Natur einen Hang zum Bösen, und diesen Hang, da er doch immer selbstverschuldet sey, könne man das radicale, angeborene Böse der menschlichen Natur nennen, das aber durch gute Maximen vertilgt werden könne.[5]

J. G. Fichte hat sich mit den Begriffen des Guten und des

[1] Werke. Bd. IV. S. 48. 50. 53. 54. Bd. VIII. S. 177. 180.
[2] Bd. IV. S. 54. Bd. VIII. S. 37. 190.
[3] Bd. IV. S. 343. Bd. VIII. S. 11. 12. 180.
[4] Bd. VIII S. 6. 77. 183. 186. 195. 196. Bd. X. S. 35.
[5] Bd. X. S. 35—36. 41.

Bösen nicht besonders beschäftigt; er erklärt nur die Trägheit, die bald gänzliches Unvermögen zum Guten werde, für das angeborene in der menschlichen Natur selbst liegende radicale Übel.[1]

Schelling, der nur von einem sittlich Guten und sittlich Bösen spricht, giebt keine sachliche Definition dieser Begriffe, sondern sucht nur die Existenz und den Entstehungs-Grund des Bösen metaphysisch zu erklären, wobei er am Ende zu den Sätzen kommt: Gut und Böse seyen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen; das Böse an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, sey das Gute, das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, sey das Böse. Das Nicht-Gute sey, wenn auch kein wirkliches, doch ein mögliches Gutes, ein in's Gute Verwandelbares, ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach. Wer keinen Stoff und keine Kräfte zum Bösen in sich habe, sey auch zum Guten untüchtig. Das Böse sey nur böse, inwieferne es über die Potentialität hinausgehe; auf das Nichtseyn aber oder den Potenz-Zustand reducirt, sey es, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenes. Bosheit sey nur etwas relativ Böses, wie die Kraft und Wildheit der Thiere; und der Unrecht-Handelnde sey nur ein Unglücklicher, sein Handeln habe einen geringern Grad der Realität, als das des Rechthandelnden; und das sey seine Strafe.[2] An einem andern Orte[3] sagte dann Schelling auch noch; Das an den Dingen, das unmittelbar durch die Idee des All selbst als das Nichts, als eine Nichtigkeit an ihnen gesetzt sey, als Realität zu ergreifen, das sey die Sünde.

Die Gedanken Hegels sind hier wieder von keinem einheitlichen und beherrschenden Princip getragen und so mannigfaltig und unzusammenhängend, dass es, ohne Hegel Gewalt anzuthun, nicht möglich ist, sie in einen geordneten Gedanken-Gang zusammen zu fassen. Um Hegel gerecht zu werden, bleibt daher nichts übrig, als die missliebige Arbeit, seine betreffende Aussprüche, wie sie in der Aufeinanderfolge seiner Schriften sich finden, hier geradezu in kurzen Auszügen wieder zu geben, und es dem Leser zu überlassen, etwa den Versuch zu machen, sich daraus ein Bild *in nuce* über die wirkliche Meinung Hegels zu formiren. Wir selbst machen einen solchen Versuch um so weniger, als alle diese hingeworfene

[1] Werke. Bd. IV. S. 202.

[2] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 544—48. Bd. VII. S. 400. 405. Bd. VIII. S. 75—76.

[3] Ibid. Bd. VI. S. 552.

Gedanken Hegels durch das, was wir im zweiten Buche vorzutragen haben; von selbst ihr Correctiv finden werden.

In der Phänomenologie des Geistes finden wir Folgendes: In der Form der ansichseyenden Einheit sey das Erste, als das sich selbst gleiche unmittelbare und unwandelbare Wesen aller Bewusstseyn, das Gute, die unabhängige geistige Macht des Ansich, bei der die Bewegung des fürsichseyenden Bewusstseyns nur beiherspiele. Das Andere dagegen sey das passive geistige Wesen, oder das Allgemeine, insoferne es sich preissgebe und die Individuen das Bewusstseyn ihrer Einzelheit sich an ihm nehmen lassen. Es sey das nichtige Wesen, das Schlechte. Aber diese einfache Gedanken des Guten und Schlechten seyen ebenso unmittelbar sich entfremdet; sie seyen wirklich und im wirklichen Bewusstseyn als gegenständliche Momente. So sey das erste Wesen die Staatsmacht, das andere der Reichthum. Die Staatsmacht sey das Gute, der Reichthum das Schlechte. Dem Selbstbewusstseyn sey derjenige Gegenstand gut und an sich, worin es sich selbst, derjenige schlecht, worin es das Gegentheil seiner finde. Das Gute sey die Gleichheit der gegenständlichen Realität mit ihm, das Schlechte aber ihre Ungleichheit. Es sey der Geist der realen Welt der Bildung, dem die Begriffe des Guten und Schlechten, jedes in das Gegentheil seiner selbst sich verkehren. Der wahre Geist aber sey eben die Einheit dieser getrennten Extreme. Der Geist der Bildung müsse aus jener seiner Verwirrung als Geist zu sich zurückkehren und ein höheres Bewusstseyn gewinnen. Der reinen Einsicht, dem reinen Denken werden alle Dinge eitel und aller Innhalt zu einem Negativen; der positive Gegenstand sey nur das reine Ich selbst; die Gegenständlichkeit habe die Bedeutung eines nur negativen sich aufhebenden und in das Selbst zurückkehrenden Innhalts. Kurz das absolute Wesen gehe in das Seyn für Anderes über, es werde zum vergänglichen Selbst, wobei das Dritte die Rückkehr in sich selbst sey. Das göttliche Wesen nehme die menschliche Natur an; es entäussere sich selbst von Anfang, sein Daseyn gehe in sich und werde böse; worin enthalten sey, dass an sich dieses böse Wesen nicht ein ihm fremdes sey. So seyen das Gute und das Böse ebenso dasselbe, wie schlechthin verschieden. Die Natur in ihrer Entgegensetzung gegen die geistige Einheit sey das Böse. Der Geist habe sich aus der Natürlichkeit, die an sich böse sey, zurückzuziehen.[1]

In seiner Logik sagt Hegel: Die in dem Begriffe enthaltene

[1] Werke. Bd. II. S. 361. 363. 379–93. 564–67.

ihm gleiche, und die Forderung der einzelnen äusserlichen Wirklichkeit in sich schliessende Bestimmtheit sey das Gute. Das Gute sey irgend ein besonderer Zweck, der aber durch seine Realisirung nicht erst seine Wahrheit erhalten solle, sondern schon für sich das Wahre sey. Bei den ihm entgegenstehenden Hindernissen bleibe es aber ein Sollen.[1]

Sodann in der Encyklopädie: Der Unterschied des Guten und Bösen falle in der Philosophie keineswegs weg, werde nicht zu einem blosen Scheine gemacht. Die substantielle Einheit sey das Gute; das Böse sey nur Entzweiung. In jener Einheit sey nichts weniger, als eine Einerleiheit des Guten und des Bösen, das letztere vielmehr ausgeschlossen. In Gott sey aber dieser Unterschied nicht, sondern nur in dem Entzweiten, in welchem das Böse selbst sey. Das Böse sey aber nichts Positives, sondern das Negative, welches kein Bestehen für sich habe, sondern nur für sich seyn wolle, und in der That nur der absolute Schein der Negativität in sich sey. Das Schlechte sey das Unwahre, und sey nur, insoferne seine Realität sich seinem Begriffe gemäss verhalte. Der Mensch, indem er sich selbst Zwecke seines Handelns mache, dieselben auf die höchste Spitze treibe, und nur sich wisse und wolle in seiner Besonderheit mit Ausschluss des Allgemeinen, sey er böse, und dieses Böse sey seine Subjectivität. Die subjective Idee, als das an und für sich Bestimmte und als sich selbst gleicher einfacher Innhalt sey das Gute. Die Wahrheit des Guten sey die Einheit der theoretischen und practischen Idee, dass das Gute an und für sich erreicht, die objective Welt so an und für sich die Idee sey. Dieses Leben sey die speculative oder absolute Idee.[2]

Sodann in der Philosophie des Rechts: Das Gute sey die Absicht, erhoben zu dem Begriff des Wollens, die Wahrheit des besondern Willens, aber der Wille sey nur das, zu was er sich setze, er sey nicht von Hause aus gut, sondern könne, was er sey, nur durch seine Arbeit werden. Andrerseits sey das Gute ohne den subjectiven Willen nur eine Abstraction ohne Realität. Das Gute sey überhaupt das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit, der Wille in seiner Wahrheit; es sey desswegen schlechthin nur im Denken und durch das Denken. Böse sey, die Willkühr, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Princip zu machen und sie durch Handeln zu realisiren. Die Natürlichkeit

[1] Bd. V. S. 311—13.
[2] Bd. VI. S. XVI—XIX. 58. 73. 386—87. 405. 407—8.

des Willens, seine Besonderheit, sey es, welche sich als das Böse bestimme. Der Mensch sey daher zugleich sowohl an sich oder von Natur, als durch seine Reflexion in sich böse. Mit dieser Seite der Nothwendigkeit des Bösen sey aber eben so absolut vereinigt, dass dieses Böse bestimmt sey als das, was nothwendig nicht seyn solle, d. i. dass es aufgehoben werden solle. Dieser Standpunkt solle als nichtig überwunden werden; die Subjectivität solle auf ihm nicht stehen bleiben. Das Subject als solches habe desswegen schlechthin die Schuld seines Bösen. Nur der Mensch, und zwar insoferne er auch böse seyn könne, sey gut. Das Gute und das Böse seyen untrennbar. Der böse Wille wolle ein der Allgemeinheit des Willens Entgegengesetztes, der gute dagegen verhalte sich seinem wahrhaften Begriffe gemäss. Das Böse habe, wie das Gute, im Willen seinen Ursprung, und der Wille sey in seinem Begriffe sowohl gut, als böse. Der natürliche Wille sey an sich der Widerspruch, sich von sich selbst zu unterscheiden, für sich und innerlich zu seyn. Das Natürliche sey freilich an sich unbefangen, weder gut, noch böse, aber bezogen auf den Willen als Freiheit und als Wissen derselben enthalte es die Bestimmung des Nichtfreien, und sey daher böse. Insoferne der Mensch das Natürliche wolle, sey dieses nicht mehr das blos Natürliche, sondern das Negative gegen das Gute, als den Begriff des Willens. Wenn der Mensch das Böse ergreife, sey es seine Schuld, denn es sey sein eigenes freies Thun. [1]

Ferner in der Philosophie der Religion: Die Negativität gegen das Bestehen der Welt, gegen das Sich-selbst-Empfinden, das Daseyn, Erhalten sey das Übel, das zunächst als Übel an der Welt erscheine; aber es nehme sich auch zurück zur Identität mit sich, in welcher es das Fürsichseyn des Selbstbewusstseyns, der endliche Geist sey. In diesem Selbstbewusstseyn und in seiner innern Bewegung thue sich die Endlichkeit hervor, es falle in dasselbe der Widerspruch mit sich selbst. So sey in ihm die Störung, das Böse komme in ihm zum Vorschein, und dieses sey das Böse des Willens. Gott sey gut und allein gut. Erst bei'm Unterschied Gottes von der Welt, insbesondere vom Menschen, trete der Unterschied von Gutem und Bösem ein. Das Böse sey das Nichtige, und der Mensch solle diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht gelten lassen. Wenn der Mensch auf diesem Unterschied beharre, ihn zur Entgegensetzung gegen Gott als das an und für sich Allgemeine treibe, so sey er böse; wenn er ihn für nichtig achte, seine Wahrheit nur in Gott

[1] Bd. VIII. S. 152. 168—69. 179—83.

und seine Richtung auf Gott setze, dann sey er gut. — In der Religion jedoch sey nicht ausser mir eine Welt, die, von Gott verlassen, darauf warte, dass ich den Zweck, das Gute, erst hineinbringe. Da sey das Gute absolut vollbracht; es sey vorausgesetzt die göttliche Einheit der geistigen und der natürlichen Welt, und ich habe nur meine Subjectivität abzuthun und an diesem Werke Antheil zu nehmen. So sey das Gute kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit. — Das Endliche, sich als endlich behauptend dem Unendlichen Allgemeinen gegenüber und damit zuwider, sey das Böse. — Das Gute sey, die negative Beziehung auf sich als sein Anderes, das Böse, zu setzen; und dieses sey die Bewegung, sein Negativseyn als das Negative zu setzen, d. h. aufzuheben. Das Gute sey die allgemeine Selbstbestimmung. — Der Mensch werde durch die Erkenntniss böse; die Erkenntniss sey die Quelle alles Bösen; sie sey erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse sey. Das Böseseyn sey die Entzweiung, die Vereinzelung vom Allgemeinen; dieses Allgemeine sey das Vernünftige. Die Betrachtung habe nicht ein äusseres Verhältniss zum Bösen, sondern sey selbst das Böse. Erst in der Erkenntniss, der Entzweiung, Trennung sey das Gute für den Menschen, aber damit auch das Böse. — Der Gegensatz gegen Gott sey das Böse, der Gegensatz gegen die Welt das Unglück. Das Böse blos für sich sey eine Abstraction; es sey nur im Gegensatze gegen das Gute. Der Gegensatz gegen diese Entzweiung sey der unendliche Schmerz. Wenn im Subjecte nicht das Bewusstseyn und die Forderung des Guten in seinem Innersten sey, so sey kein Schmerz da, und das Böse selbst sey nur ein leeres Nichts; es sey nur in diesem Gegensatze. Die Natürlichkeit bestehe in der Bewusstlosigkeit und Willenlosigkeit, und sey somit, wie man oft sage, Schuldlosigkeit. Aber diese Schuldlosigkeit verschwinde in dem Gegensatz. Eben dieses natürliche, bewusstlose und willenlose Seyn des Menschen sey das, was nicht seyn solle, und sey somit selbst als das Böse zu betrachten. Dieser Widerspruch sey nicht zu heben, und nach der einen oder andern Seite wisse ich mich immer als das, was nicht seyn solle. — Wenn das Gute überhaupt moralisch und vorhanden seyn solle, so werde gefordert und vorausgesetzt, dass die Disharmonie perennire; denn das moralisch Gute könne nur bestehen und sey nur im Kampfe mit dem Bösen, dessen Perenniren also ebenfalls gefordert werde.[1]

[1] Bd. XI. S. 72. 96. 222—23. 410. 426. 427. Bd. XII. S. 257. 264—65. 270—72. 281. 534.

Aus der Geschichte der Philosophie sollen hier nur wenige Sätze ausgehoben werden: Das Gute, das practisch Gedachte, sey alles Innhalts fähig, ohne darum irgend einer an sich zu seyn. — Das Fleisch, das Natürliche, sey das, was nicht seyn solle, die Natürlichkeit das, worin der Mensch nicht bleiben solle. Die Natur sey böse von Hause aus; die erste Natürlichkeit solle aufgehoben werden. — Nur dadurch, dass der Mensch erkenne, dass er ein Denkendes sey, könne er den Unterschied von gut und böse machen; im Denken allein liege die Quelle des Bösen und Guten; im Denken liege aber auch die Heilung des Bösen, das durch das Denken angerichtet sey. [1]

Endlich mögen aus der philosophischen Propädeutik noch folgende Aussprüche angeführt werden; Die Triebe und Neigungen seyen an sich betrachtet weder gut noch böse, d. h. der Mensch habe sie unmittelbar als Natur-Wesen. Gut und böse seyen moralische Bestimmungen und kommen dem Willen zu. Das Gute sey das der Vernunft Entsprechende. Triebe und Neigungen können aber nicht ohne Beziehung auf den Willen betrachtet werden. — Die Gesinnung, andern mit Wissen und Willen zu schaden, sey böse. Die Gesinnung, welche sich Pflichten aus Schwäche gegen seine Neigung zu veletzen erlaube, sey schlecht. Das Böse sey etwas Gewolltes, das Schlechte etwas Willenloses. Das Böse sey die Entfremdung von Gott, insoferne das Einzelne sich von dem Allgemeinen trenne und absolut für sich zu seyn strebe. Das Gute sey der Innhalt der Pflichten, und müsse gethan werden, weil es Pflicht sey. Das Böse sey ein an und für sich Nichtiges. [2]

Wir lassen nun die Aussprüche Zellers folgen. Der Unterschied des Guten und Bösen, sagt derselbe, könne nur dann richtig bestimmt werden, wenn ihr wesentliches Merkmal im Willen selbst und dem innern Verhältniss seiner Momente gesucht werde. Das Böse sey nicht eine blose Privation, sondern nur das, das anders seyn sollte, was der Aufgabe und Bestimmung des Wesens, dem es anhafte, widerspreche. Es sey nicht ein bloser Mangel, sondern das hemmende Eingreifen einer Kraft in die Entwicklung einer andern, eine Krankheit, oder vielmehr eine verkehrte Richtung des Willens, eine Störung des sittlichen Lebens, ein Widerspruch des Willens gegen sein Wesen. Es stelle sich dar als Sinnlichkeit in

[1] Bd. XIV. S. 417. Bd. XV. S. 101. 105.
[2] Bd. XVIII. S. 59. 72. 76. 197.

ihrer schlimmen Bedeutung und als Selbstsucht, überhaupt als Unterordnung des allgemeinen Interesse unter das Einzeln-Interesse, wogegen die Unterordnung des Einzeln-Interesse unter das allgemeine das Gute sey. Das Böse sey nicht ein bloses Nicht-können oder Nicht-wollen-können, sondern wesentlich ein verkehrtes Wollen, der Missbrauch einer vorhandenen Kraft, der Widerspruch des Einzeln-Willens gegen das allgemeine Wesen oder die Idee des Willens, der Widerspruch gegen das Wesen und die Bestimmung des Menschen. Es sey ein gemeinsames Product der Freiheit und der Nothwendigkeit. Indem der Wille seine Triebe und Neigungen in ihrer Zufälligkeit, und damit die Besonderheit zur Bestimmung seines Inhalts mache, sey er der Allgemeinheit, dem Guten entgegengesetzt, und somit böse. Wäre der Mensch als bloses Natur-Wesen zu betrachten, so wäre dieses nichts Böses; weil er aber seinem innern Wesen nach Geist sey, so sey seine Natur ein Widerspruch seiner Wirklichkeit gegen sein Wesen, und dieser Widerspruch als ein von ihm selbst gewollter, sey böse. Das Böse sey die in ihrer Natürlichkeit sich behauptende Selbstheit, die überwunden werden müsse. So lange der Wille noch ganz in seiner Natürlichkeit befangen sey, komme dieselbe dem Subject noch nicht als böse, als ein Nichtseynsollendes zum Bewusstseyn; es habe zwar das Böse an sich, aber es wisse sich noch nicht als böse. In dem Masse aber, als es sich der sittlichen Anforderung bewusst werde, erkenne es seine natürliche Selbstsucht als etwas Aufzuhebendes, und sich selbst, soferne es mit seinem Willen doch in ihr befangen sey, als böse. Jetzt erst erhalte das Böse die Form des Bösen. Das Böse entstehe jedoch nicht erst mit der Erkenntniss der sittlichen Aufgabe. Wenn nehmlich das Böse in der Selbstsucht bestehe, so sey diess die Beschaffenheit des sinnlich rohen, noch nicht sittlich durchgebildeten Willens. Dieser Wille sey daher, materiell angesehen, böse, habe aber noch nicht die Form des Bösen. Das Bewusstseyn des Bösen setze immer das des Guten voraus, und umgekehrt; beide Momente seyen nicht zu trennen. Der wirkliche Zustand des Menschen sey immer aus gut und böse zusammengesetzt, auch der sittlich vollkommenste, wie der verdorbenste. So lange die Möglichkeit des Bösen vorhanden sey, sey es immer auch wenigstens ein Kleinstes seiner Wirklichkeit. So sey der Mensch immer gut und böse zugleich. Das Schlechte und Verkehrte sey immer auch ein Hinfälliges, es gehe an seinem eigenen Wider-

spruche zu Grunde und trage den Keim seines Untergangs in seinem Innern.[1]

Auch in Betreff des Urtheils über diese Auffassungen Zellers, sowie auch über diejenigen der weiter anzuführenden Ethiker haben wir lediglich auf die im zweiten Buche folgenden Ausführungen zu verweisen.

Von Ulrici haben wir folgende Aussprüche anzuführen: Der Gehalt des ethischen Normal-Begriffs könne nur ein formaler seyn. Daraus erkläre es sich, warum es bisher noch nicht gelungen sey, jenen Innhalt so zu bestimmen, dass er allgemeine Anerkennung gefunden hätte.[2] Das Gute als Idee sey nur das Ideal des Wollens und Handelns, der Begriff des schlechthin vollkommenen Thuns und Wirkens, als der absoluten Übereinstimmung des Handelnden nicht nur mit seinem eignen Wesen und dessen Bestimmung, sondern auch mit der Wesenheit und Bestimmung seiner Gattung, der Natur der Dinge, des Weltganzen, und in letzter Instanz mit dem Willen Gottes.[3] Der Begriff des Guten stütze sich auf den Begriff der Wahrheit und habe die Erkenntniss derselben zu seiner Voraussetzung. Die sprachliche Bedeutung von gut sey, dass es alles das bezeichne, was einen Werth für uns habe; so falle auch die Wahrheit unter den Begriff des Guten, weil sie einen Werth für uns habe. Jedes Pflicht-Gebot werde direct oder indirect mit dem Wohle oder der Seligkeit des Menschen in Beziehung stehen, sonst wäre es der willkührliche Befehl eines Despoten. Zum Wohle gehöre sowohl das leibliche als das geistige. Die Dinge, welche dem wahren Begriffe des menschlichen Wesens am meisten entsprechen und seiner Entwicklung förderlich seyen, haben den grössten Werth. So sey der Mensch das Mass aller Dinge, und das Gute könne nur in ihm selbst liegen. Dem Schlechten gereichen auch die guten Dinge zum Unwohl. Das Gute sey ein Vollkommenheits-Begriff. Die Erfüllung der Bestimmung des Menschen und die Erfüllung seines Wohles fallen in Eines zusammen; nur der vollkommene Mensch könne vollkommen glücklich seyn. Vollkommenheit und Glückseligkeit fallen mit dem Ethisch-Guten in Eines zusammen. Der Begriff des objectiv guten sey der des Nützlichen, sein Gegentheil das Schlechte. Der Begriff des Bösen habe den des Guten

[1] Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 34—37. 42. 46. 47. 54. 69. ·0—73. 75—76. 80. 81. 222—23.

[2] Glauben und Wissen. S. 184.

[3] Leib und Seele. S. 558—59. Gott und die Natur. S. 567.

nicht zur Voraussetzung, sey nicht eine blose Negation desselben. Der Wille, welcher der Forderung der Vervollkommnung entgegengesetzt sey, sey ein böser Wille. Das Böse sey nicht ein Gegebenes, sondern ein Gewolltes, Gethanes, ein bewusstes Wollen des Widervollkommnen. Das Gute sey das Wollen des Vollkommnen um seiner selbst willen.[1]

Nach Herbart wäre der Begriff des Guten der, dass es ein Gegenstand sey, welcher begehrt werde,[2] und er erklärt es für unrichtig, das Böse als eine blose Negation aufzufassen.[3]

Schon Aristoteles hatte, wie Herbart, gelehrt, dasjenige sey gut, wonach jedes Wesen strebe;[4] und diesem schliesst sich Romang modificirend in der Art an, dass er sagt: Gut sey für den Menschen dasjenige, wonach er nach seiner wahren Wesens-Bestimmtheit strebe; er strebe aber in gesunder Entwicklung nach der vollkommenen Verwirklichung und Ausgestaltung seines Wesens.[5]

Von J. H. Fichte führen wir folgende Aussprüche an: Der Quell desjenigen, was der Mensch als das Gute bezeichne, sey ihm selber eingeboren, es sey der Gegenstand seines Grundwillens. Das Gute sey das, was einem jeden Welt-Wesen als seine Urbestimmtheit eingebildet sey, theils als der ihm immanente Zweck, theils als die allgemeine Beziehung, wodurch es dem absoluten Welt-Zwecke zugebildet sey. Der Mensch erreiche aber nur dadurch jenen seinen immanenten Zweck, dass er sich als Geist verwirkliche, die geistige Uranlage des Genius völlig in sich entwickle, so dass das Seelisch-Sinnliche in ihm durchgeistet, zur Geistigkeit verklärt werde. Diess sey das objectiv Gute in ihm, in sein Selbstgefühl zurückschlagend seine Glückseligkeit. Das Böse sey zuerst ein Zurückbleiben, ein Nicht-Erreichen des ihm(!) immanenten Zweckes in der Sphäre des Lebendigen und des Geistes, könne aber dann auch als eigentliche Entartung und Verkehrung, als Anomie und Regelwidrigkeit auftreten. Ohne Überwindung des Bösen sey kein wahrhaft durch Freiheit befestigtes Gutes möglich, es müsse stets aus seinem Gegentheil gewonnen werden. Der Urquell des Bösen und das eigentlich Böse sey die Selbstsucht, in welcher das Böse den Willen ergreife. Die drei Haupt-Erscheinungen der Selbstsucht seyen die Herrsch-Begierde, der Eigennutz und der Hochmuth. Nicht im Naturell,

[1] Naturrecht. S. 136—57.
[2] Werke. Bd. VIII. S. 5. 179. 215. Bd. IX. S. 273.
[3] Bd. IX. S. 368.
[4] Nikomachische Ethik I. 1.
[5] Ztschr. von Fichte. Bd. 42. S. 226

sondern im Charakter und der Gesinnung liege das eigentlich Gute und Böse.[1]

Bei Wirth finden sich folgende Aufstellungen: Das Gute sey das Wesen des Willens; es sey nicht etwa eine Production des Willens, wie die Tugend, sondern das, was vor allem Wollen vorhergehe und ihm als seine ewige Bestimmung zu Grund liege. Das Gute sey das ewige Wesen aller Dinge, die wahre Natur alles Geschaffenen. Gott werde mit Recht als das Gute bestimmt. Das Gute sey diess, alles in der Einheit zu wollen, die unendliche Einheit des Willens. Das Denken sey das reine Wesen des Guten, es sey der Geist selbst als denkender. Die Intelligenz sey die ideelle Existenz des Guten, als das Bewusstwerden der reinen Vernunft. Die practische Vernunft sey selbst das Gute.[2]

Chalybäus sagt: Unter dem Guten κατ' ἐξοχὴν verstehe er den Willen in seiner Vollendung, den seinem Begriff entsprechenden Willen, den vollkommen freien Willen, die positive Liebe, oder die positive Freiheit. In dieser Freiheit liege auch der Ursprung des Bösen; es bestehe in einem Widerspruch der menschlichen Freiheit mit sich selbst. Das erste Böse sey ein Handeln *contra naturam;* das zweite die Willkühr, das Unrecht in seinen verschiedenen Gestalten, der reine Egoismus; das dritte der dialectische Wechsel zwischen Eudämonismus und Egoismus. Dieser Process des Bösen sey auch eine Vertiefung aus der Äusserlichkeit des Thuns in die Innerlichkeit des Wollens und der Gesinnung. Zuerst trete das Böse als Sinnlichkeit, als sinnliche Genusssucht auf; die letzte Stufe sey die diabolische Bosheit. Der Gipfel des Bösen liege nicht in der Unfreiheit, sondern in der Vertiefung des sittlichen Widerspruchs in sich selbst, in einer Virtuosität, zu sündigen.[3]

Nach O. Pfleiderer soll sich das Böse nicht aus einer That der Freiheit erklären lassen, vielmehr müsse die actuelle Freiheit sich erst aus dem ursprünglich vorhandenen Bösen herausarbeiten und in diesem Kampfe wider dasselbe sich actualisiren. Wenn das Böse auch in seinem ersten Anfang keine wirkliche subjective Schuld mit sich führe, so sey es doch objectiv nicht weniger böse, es sey eine verkehrte Seyns-Weise; darauf beruhe der Abscheu vor demselben.[4]

[1] System der Ethik. Th. I. S. 15—16. Th. II. Abth. I. S. 146—49. 159. 166. Speculative Theologie. S. 411—12. 587—88. 601. 602. 605—6. Psychologie. Th. II. S. 173. 187.

[2] System der speculativen Ethik. Bd. I. S. 25. 27. 34—39. 52. 55. 57.

[3] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 87—88. 177. 189—93. 199. 208.

[4] Das Wesen der Religion. S. 316.

Schellwien sagt: Das Herrschen des individuellen Willens sey im eigentlichen Sinne das Sittlich-Schlechte, das Böse.[1]

Ahrens: Gut sey alles, was der Mensch der allgemeinen Ordnung der Dinge und der besondern Natur des Wesens oder Objects, für welches er handle, gemäss thue.[2]

Trendelenburg: Das Gute im Sinne des Vollkommnen umfasse das Gute der Gesinnung, das Wahre des Begriffs und das Schöne der Darstellung. Das Böse sey Selbstsucht, welche im Widerspruche mit der Idee im Naturgrunde beharre oder in ihn zurückweiche; das Sollicitirende darin sey die Lust.[3]

Bockshammer: Das Wesen des Guten sey ungestörte Harmonie der Kräfte.[4]

Lasson: Jedes Object, welches zu menschlichen Zwecken diene, sey als solches betrachtet ein Gut.[5]

Strauss: Übel sey empfundene Lebens-Hemmung.[6]

Pfau: Die Abgrenzung des Bösen und Guten beruhe auf keinem absoluten Gesetze, sondern auf dem Rapport zwischen dem individuellen und dem collectiven Bewusstseyn. Das Böse sey eine Kraft, welche das Gute erzeuge. Gut sey, was dem Welt-Gesetz der Entwicklung gemäss sey, also den Fortschritt befördere; böse aber, was dem Entwicklungs-Gesetz widerstrebe, also den Fortschritt aufhalte.[7]

Schopenhauer: Gut sey ein relativer Begriff und bezeichne die Angemessenheit eines Objects zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens. So sey dem einen das gut, dem andern das Gegentheil. Der Begriff des Guten zerfalle in das Angenehme und das Nützliche; das Gegentheil davon bezeichne man als schlecht oder als Übel.[8]

Liebmann: Gut sey eine Handlung, insoferne man ihr an sich und ohne Beziehung auf etwas ausser ihr seinen Beifall schenken müsse; böse, insoferne sie ebenso Missfallen erregen müsse.[9]

Von Oettingen: Gut sey das, worin sich die Einheit der Gesetze der Continuität und der Gesetze der Normativität, böse das,

1 Seyn und Bewusstseyn. S. 250.
2 Das Naturrecht. S. 154—55.
3 Naturrecht. ed. 2. S. 50. 68.
4 Die Freiheit des menschlichen Willens. S. 55.
5 Philos. Monatshefte. Bd. VI. S. 53.
6 Christliche Glaubenslehre. S. 365. §. 78.
7 Freie Studien. S. 83. 104. 150.
8 Die Welt als Wille etc. Bd. I. S. 425—27.
9 Über den iudividuellen Beweis der Freiheit etc. S. 21.

worin sich die Dissonanz beider Gesetzes-Formen kund gebe. Für jedes Volk, jede Gemeinschafts-Gruppe sey das gut, was der Sitte entspreche, das böse, was wider die hergebrachte Sitte gehe. Es sey übrigens nicht jede Sitte gut. Das Wesen sittlicher Lebens-Bewegung werde durch drei Factoren bestimmt, den universellen oder göttlichen, den socialen oder humanen, und den individuellen oder persönlichen. Sittlich böse sey das, was jene drei Factoren aus ihrer Einheit herausreisse und die Bedingungen gegliederter Ordnung zerstöre durch isolirende Betonung Eines Factors mit Hintansetzung der andern. Man könne das Böse einfach als Egoismus bezeichnen. Es wirke sich darin ein dämonischer Geist aus.[1]

Der Herbartianer Flügel: Auf die Frage, was gut sey, habe es von jeher nur zwei Antworten gegeben, die eine: gut ist, was nützt, die andere: gut ist, was absolut gefällt.[2]

Seydel. Das Gute und das Böse bestehen nur vermöge ihres Gegensatzes. Das Gute dulde keine uniforme Vollkommenheit, sondern fordere die reichste individuelle Mannigfaltigkeit. Die Rangfolge der Güter steige auf vom Sinnlichen zum Gesellschaftlichen, von diesem zum Geistigen, vom Einzelnen zum Gemeinsamen, von diesem zum Universellen. Das Gute sey das Daseyn, die Verwirklichung der ganzen Unendlichkeit möglicher Wesen, welche Wohl empfinden können, und das Daseyn aller positiven Mittel ihres Wohls. Der Begriff des Schlechten sey der des Nicht-Wohls. Das Problem der Güter-Lehre sey so zu fassen: Wie ist die Welt vorzustellen, welche ein guter Wille würde schaffen wollen?[3]

Moleschott: Gut sey, was auf einer gegebenen Stufe der Entwicklung den Bedürfnissen der Menschheit, den Forderungen der Gattung entspreche. Das Böse im Einzelnen sey eine Natur-Erscheinung.[4]

Büchner: Was die gegenseitige Achtung des gleichen Menschen-Rechts zum Behufe der Sicherung des allgemeinen Menschen-Glücks fördere, sey gut, was sie störe und untergrabe, sey böse. Was der Gesammtheit oder dem Nebenmenschen nützlich sey, sey im Allgemeinen auch gut; böse sey es, wenn der Einzelne seinen Vortheil voranstelle, also der unbedingte Egoismus.[5]

L. Feuerbach: Gut sey die Bejahung, böse die Verneinung des Glückseligkeits-Triebes.[6]

1 Die Moral-Statistik. S. 968—74.
2 Ztschr. f. exacte Ph. Bd. XI. S. 202.
3 Ethik. S. VIII. 146. 218. 328.
4 Der Kreislauf des Lebens. S. 327—28.
5 Die Stellung des Menschen in der Natur etc. S. 327.
6 Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit. S. 68.

Verhältniss der menschlichen Natur zur Sittlichkeit.

Zu der Frage über Gut und Böse gehört auch die Frage über das Verhältniss der menschlichen Natur mit den durch sie gegebenen Trieben und Neigungen zur Sittlichkeit. Es hat diese Frage schon in den vorgetragenen Ansichten über das Gute und das Böse natürlicher Weise vielfach berührt werden müssen; wir haben aber doch geglaubt, für die Aufführung der nähern diessfälligen Anschauungen der Ethiker uns eine besondere Zusammenstellung vorbehalten zu sollen.

Kant will die Sinnlichkeit, die sinnlichen Begierden und Neigungen, den Gesetzen des Verstandes und dem Moral-Gesetze unterordnen. Die Aufnahme der Triebfedern der Sinnlichkeit, der egoistischen sinnlichen Neigungen, in die Maxime des Willens erklärt er für das moralisch Böse.[1]

J. G. Fichte sagt: Der Natur-Trieb sey in gewisser Rücksicht etwas Objectives für das freie und selbstständige Ich. Es erfolge aus ihm ein bloses Sehnen, das ich befriedigen könne, oder auch nicht — durch Freiheit. Diess solle geschehen durch Selbstbestimmung, so dass meine Natur unter der Botmässigkeit der Freiheit stehe. Der Natur-Trieb gehe auf Erhaltung, Bildung, Wohlseyn, kurz auf Vollkommenheit unsers Leibes; aber weiter als darauf gehe er nicht, unsre Natur habe nur den Leib zum Zwecke. Unser höchster Trieb sey der nach absoluter Selbstständigkeit; ihr können wir uns lediglich durch Handeln annähern; aber handeln können wir nur durch unsern Leib. Die Befriedigung jenes Triebes, oder alle Moralität, sey sonach bedingt durch die Erhaltung und möglichste Vervollkommnung unsers Leibes. Fichte kommt hiernach auf die schon oben (in dem Abschnitte »Moral-Principien«) von uns aufgeführten drei materiellen Sitten-Gebote, die er in die Worte zusammenfasst: »Esset und trinket zur Ehre Gottes«. Eine tiefere Philosophie, sagt er, könne nicht die finstere Sittenlehre der Selbst-Kreuzigung und Ertödtung erneuern; sie wolle vielmehr einladen, dass man hinwerfe, was keinen Genuss gewähre, damit dasjenige, was unendlichen Genuss verleihe, an uns kommen und uns ergreifen könne.[2]

Wie hiernach J. G. Fichte in den Natur-Trieben nichts Böses erblickt, so auch Schelling, indem er sagt: Der Kampf gegen

[1] Werke. Bd. VIII. S. 87—88. Bd. X. S. 40—41.
[2] Werke. Bd. IV. S. 212—16. B. VII. S. 57.

seine Neigungen sey immer nur ein gezwungener Zustand, aus dem sich der Mensch bei der ersten Gelegenheit, wo er sich etwas anderes überreden könne, zu setzen suche; daher das Misslingen solcher forcirter moralischer Zustände.[1]

Nach Hegel sind die natürlichen Triebe und Neigungen an sich betrachtet weder gut noch böse. Gut und böse seyen moralische Bestimmungen und kommen dem Willen zu. Nun können aber Triebe und Neigungen nicht ohne Beziehung auf den Willen betrachtet werden; und indem nun der Wille die Zufälligkeit der Begierden und Neigungen, diese Besonderheit zur Bestimmung seines Innhaltes mache, sey er dem Allgemeinen, als dem Guten, entgegengesetzt, und so sey er zugleich sowohl an sich oder von Natur, als durch seine Reflexion in sich böse. Dieses Böse sey nehmlich das, was nicht seyn solle, das Einzelne, die Willkühr, die Besonderheit des Willens in seiner Natürlichkeit. Dieser natürliche Wille sey nicht der Wille, wie er seyn solle; denn er solle frei seyn, und der natürliche Wille, der Wille der Begierde und Neigung, sey nicht frei; Natur und Sinnlichkeit seyen das moralisch Nichtige. Der Geist sey von Natur nicht, wie er seyn solle, erst durch die Freiheit sey er diess. Es werde diess so vorgestellt, dass der Wille von Natur böse sey; denn er sey von Natur selbstsüchtig. Der Mensch solle nicht bleiben, wie er unmittelbar sey, er solle über seine Unmittelbarkeit hinausgehen, aus ihr, aus der Natürlichkeit, aus dem Fleisch, heraustreten, nicht als Natur-Wesen, als natürlicher Wille beharren. Die Natur sey für ihn nur der Ausgangs-Punkt, den er umbilden solle. Wenn der Innhalt seines Wollens nur der Trieb, die Neigung sey, sey es böse. Von dem guten Menschen verlangen wir, dass er sich nach allgemeinen Bestimmungen, nach Gesetzen, richte, dass er einsehe, dass das Gesetz das Vernünftige sey. Das Selbst habe aus der Natürlichkeit sich zurückzuziehen, in sich zu gehen und sich zum Geist zu erheben. Dieses Insichgehen bestehe darin, sich zu überzeugen, dass das natürliche Daseyn das Böse sey. Dieses Wissen vom Bösen sey allerdings ein Bösewerden, aber nur ein Werden des Gedankens des Bösen, und darum das erste Moment der Versöhnung und ein Verlassen der Natur, die als das Böse bestimmt sey. Der Geist müsse sich aus der Versenktheit in die Triebe zur Allgemeinheit erheben, so dass die Bestimmungen der Triebe nur als Momente der Totalität ihre Stelle und ihren richtigen Werth erhalten, wodurch sie von der subjectiven Zufällig-

[1] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 560.

keit gereinigt werden. Die Natur-Triebe sollen jedoch nicht ausgerottet, die Lebendigkeit des Willens nicht getödtet, sondern es solle nur ihr unreiner Gehalt gläutert und dem sittlichen Willen angemessen gemacht werden. Nur soferne sie als Natur-Bestimmungen der Freiheit und dem Begriffe des Geistes überhaupt entgegen und das Negative seyen, seyen sie auszurotten. Die Moralität sey kein feindseliger Kampf gegen die eigene Befriedigung. Die Vernunft reinige den Innhalt der Triebe von ihrer unmittelbaren Natur-Bestimmtheit, von dem Subjectiven und Zufälligen, lehre das Allgemeine und Wesentliche des Begehrenswerthen kennen, und führe die Triebe auf ihr substantielles Wesen zurück. Die Harmonie der Moralität des sinnlichen Willens sey ein Postulat, dessen Erreichung in der Unendlichkeit liege.[1]

Zeller steht hier im Allgemeinen wesentlich auf dem Standpunkte Hegels. Wir führen von ihm im Anschluss an das schon oben über seine Ansicht von gut und böse Ausgehobene noch Folgendes hier an: Die Sinnlichkeit könne nicht böse seyn, weil sie eine blose Natur-Kraft sey. Die natürlichen Triebe seyen nicht eine von dem Willen nur vorgefundene, ihm entgegenwirkende Potenz, sondern die eine Seite des Willens selbst. Der Mensch sey aber als Geist ein freies Wesen, das sich nicht durch Natur-Impulse bestimmen lassen dürfe. Im unmittelbaren und ungebildeten Zustand sey er daher in einer Lage, in der er nicht seyn solle und von der er sich befrein müsse. Indem der Wille seine Triebe und Neigungen in ihrer Zufälligkeit, und damit die Besonderheit, zur Bestimmung seines Innhalts mache, sey er der Allgemeinheit, dem Guten, entgegengesetzt, und so böse. Der Wille, wie er von Natur sey, sey seinem Begriff und seiner Bestimmung noch nicht gemäss, daher noch nicht sittlich. Dieser natürliche Zustand sey der der sittlichen Unbildung und Rohheit. Dabei dürfe es nicht bleiben. Nur durch Überwindung und Verläugnung der selbstischen Neigungen sey sittliches Handeln möglich; aus der unüberwundenen Natürlichkeit gehen nothwendig unsittliche Handlungen hervor. So lange übrigens der Wille noch ganz in seiner Natürlichkeit befangen sey, komme dieselbe dem Subject noch nicht als böse, als ein Nichtseynsollendes, zum Bewusstseyn; es habe zwar das Böse an sich, aber es wisse sich noch nicht als böse. Wie es sich jedoch der

[1] Werke. Bd. II. S. 441—43. 458—59. 567. 568. Bd. VIII. S. 52. 53. 58. 162. 179—81. Bd. XI. S. 238. 239. Bd. XII. S. 259—62. Bd. XV. S. 101. Bd. XVIII. S. 57. 59. 195.

sittlichen Anforderungen bewusst werde, erkenne es seine natürliche Selbstsucht als etwas Aufzuhebendes, und sich selbst, soferne es mit seinem Willen darin befangen sey, als unsittlich und böse. Der sinnlich rohe, noch nicht sittlich durchgebildete Wille sey selbstsüchtig und daher thatsächlich böse, wenn er auch noch nicht die Form des Bösen habe. So sey die Natur des Menschen nicht, wie sie seyn solle. [1]

Mit diesen Auffassungen stimmt auch in der That die Mehrzahl der Ethiker sowie gemeinhin das allgemeine Urtheil überein. So sagt z. B. auch Strauss: Die Natur im Menschen sey seine Sinnlichkeit; sie solle er beherrschen, nicht abtödten wollen; [2] und Chalybäus: Der erste unmittelbare Zustand sey weder ein sittlicher, noch ein unsittlicher, die Freiheit müsse aber über diesen Zustand Herr werden. Die Natur-Basis sey im Verlaufe der Versittlichung nicht zu negiren, sondern in die Sittlichkeit aufzunehmen und unter das Princip der Freiheit unterzubringen. Sie bleibe nothwendig; und werde dieses Natürliche als das Böse aufgefasst, so sey das Böse nothwendig zur Sittlichkeit. [3]

Ferner Frauenstädt: Der Mensch solle als sinnliches Wesen nicht gegen sich als sittliches Wesen sündigen; er habe die Pflicht, seine Würde als Sitten-Wesen zu wahren, sich nicht um sinnlicher Existenz und Lust willen wegzuwerfen. Der sittliche Charakter erhebe sich über den angeborenen empirischen. [4]

Es sey hier auch noch angeführt, was Schiller in seinem Aufsatze »über Anmuth und Würde« sagt: Es sey für moralische Wahrheiten nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröthen sich gestehen dürfe. Die Vernunft könne Affecte nicht als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekenne. Die sinnliche Natur dürfe im Sittlichen nicht immer nur die unterdrückte, sondern sie müsse auch die mitwirkende Partei seyn.

Den eigenthümlichen Standpunkt von Beneke haben wir schon oben gezeichnet. Nach ihm ist keine Begierde an sich sittlich oder unsittlich. Auch das grösste Übermass der Lust, erklärt er, sey an und für sich in Rücksicht der Sittlichkeit gleichgültig, und es sey sogar nichts gefährlicher für die Sittlichkeit, als eine erzwungene

1 Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 44. 45. 69—76.
2 Der alte und neue Glaube. S. 242. 244.
3 System der speculativen Ethik. Th. I. S. 179. 189—90.
4 Das sittliche Leben etc. S. 147. 342.

Enthaltung von Genuss, während die Begierde nach ihm fortdaure, ja wohl gesteigert werde. Die Unsittlichkeit bestehe immer nur in der übermässigen Herrschaft einer Begierde über die andern, in der schwächlichen und sklavischen, im Widerspruche mit der eigenen Werthgebung stehenden Hingabe an eine solche Begierde. [1]

Der Mensch von Natur gut oder böse?

Diese Betrachtung des Verhältnisses der menschlichen Natur zur Sittlichkeit führte von selbst die Frage mit sich: ob der Mensch von Natur gut oder böse sey, welche Frage dann auch je nach der Auffassung jenes Verhältnisses ihre verschiedene Beantwortung finden musste.

Bei Kant findet sich diessfalls Folgendes: Wenn wir sagen, der Mensch sey von Natur gut, oder von Natur böse, so bedeute dieses nur so viel, als: er enthalte einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter oder böser Maximen. Wenn wir daher von einem dieser Charaktere sagen, er sey dem Menschen angeboren, so müssen wir uns immer bescheiden, dass nicht die Natur die Schuld derselben trage, sondern der Mensch selbst Urheber derselben sey. Weil aber der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen, der selbst immer wieder in der freien Willkühr liegen müsse, kein Factum seyn könne, das in der Erfahrung gegeben werden könnte, so heisse das Gute oder Böse im Menschen blos in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt werde, und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt werde, nicht dass die Geburt eben die Ursache davon sey. Diese oder jene Gesinnung als angeborene Beschaffenheit von Natur haben, bedeute nicht, dass der Mensch, der sie hege, nicht deren Urheber sey, sondern nur, dass sie nicht in der Zeit erworben sey, dass er von Jugend auf so sey. Da in der menschlichen Natur ein Hang zur Glückseligkeit liege, so sey im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen, und dieser Hang, weil er am Ende doch in einer freien Willkühr gesucht werden müsse, sey moralisch böse. Dieses Böse sey radical, weil es den Grund aller Maximen verderbe. Die Bösartigkeit der

[1] Grundlegung der Physik der Sitten. S. 88. 108. 112—17. 139. 140. 147. 211. 284. Schutzschrift für meine »Grundlegung etc.« S. 53.

menschlichen Natur sey aber hiernach nicht sowohl Bosheit, die das Böse als solches absichtlich in die Maxime aufnehme, als vielmehr Verkehrtheit des Herzens zu nennen, die neben einem im Allgemeinen guten Willen bestehen könne. Es liege aber in dieser Verkehrtheit des Herzens eine angeborene Schuld. Der Mensch sey zwar von Natur ein moralisches Wesen, und es gebe keinen so verruchten Menschen, der bei einer Gesetzes-Übertretung nicht in sich einen Widerstand fühlte, und sich dabei nicht einen Zwang anthun müsste. Es sey desswegen unerklärlich, wie der Mensch auf dem Scheidewege doch mehr Hang zeige, der Neigung, als dem Gesetz Gehör zu geben. Ob nun aber der Mensch in moralischem Sinne gut oder böse werden solle, das hänge von seiner freien Willkühr ab; wiewohl es alle unsre Begriffe übersteige, wie es möglich sey, dass ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache[1]. — Vielleicht hätte dieses Kant begreiflicher gefunden, wenn ihm schon damals der Gedanke vorgeschwebt wäre, den er später an die Spitze seiner Pädagogik gestellt hat, dass der Mensch erzogen werden müsse.[2]

J. G. Fichte sagt ganz kurz: Die menschliche Natur sey ursprünglich weder gut noch böse, sie werde erst eines von beiden durch Freiheit.[3]

Schelling spricht sich dahin aus: Es sey in gewissem Sinne unläugbar, dass der Mensch einen ursprünglichen Hang zum Bösen habe; nur sey nach der gewöhnlichen Vorstellungs-Art das Sonderbare dabei, dass es ein allem einzelnen bösen Handeln vorangehender, und doch wieder ein der moralischen Zurechnung fähiger Hang seyn solle. Das aber, was allem einzelnen Handeln vorangehe, sey nichts anderes, als die Freiheit selbst im Sinne unsrer Moralisten, nehmlich die Tendenz, absolut und in sich selbst zu seyn, das vermeinte Vermögen, aus sich selbst und für sich selbst handeln zu können. Das ursprüngliche Böse liege also gerade darin, dass der Mensch etwas für sich selbst und aus sich selbst seyn wolle. Es gebe ein durch die Reaction des Grundes erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung komme, aber beständig dahin strebe. Da bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt sey, so scheine sich hiedurch ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen

[1] Werke. Bd. IX. S. 223. Note. Bd. X. S. 22—23. 26—27. 41—42. 50—51.
[2] Bd. IX. S. 369.
[3] Werke. Bd. IV. S. 188.

zu erklären. Der Grund wirke im einzelnen Menschen unablässig fort und errege den besondern creatürlichen Willen in ihm. Nachdem einmal in der Schöpfung durch Reaction des Grundes zur Offenbarung das Böse allgemein erregt worden sey, so habe der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen sey, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigene That, und darum ursprüngliche Sünde. Nur dieses durch eigene That, aber von der Geburt, zugezogene Böse könne das radicale Böse heissen. [1]

Hegel ist hier schwankend in seinen Aussprüchen. In seiner Encyklopädie sagt er: Es liege in dem Begriffe des Geistes, dass der Mensch von Natur böse sey; insoferne der Mensch als Naturwesen sey, sey diess ein Verhältniss, welches nicht seyn solle [2]. — In seiner Philosophie des Rechts sodann heisst es: In Ansehung der Beurtheilung der Triebe habe die Dialektik die Erscheinung, dass als immanent, somit positiv, die Betimmungen des unmittelbaren Willens gut seyen; der Mensch heisse so von Natur gut. Insoferne sie aber Natur-Bestimmungen, also der Freiheit und dem Begriffe des Geistes überhaupt entzogen und das Negative seyen, seyen sie auszurotten; und der Mensch heisse so von Natur böse. Der Mensch sey im unmittelbaren und ungebildeten Zustande in einer Lage, in der er nicht seyn solle, von der er sich befreien müsse. Und weiter: Die Natürlichkeit des Willens, als Besonderheit, bestimme sich als das Böse. Von den Begierden und Trieben heise es zwar, dass sie gut oder auch böse seyn können, aber indem der Wille sie in ihrer natürlichen Zufälligkeit und Besonderheit zur Bestimmung seines Innhaltes mache, so sey diese Innerlichkeit des Willens böse. Der Mensch sey daher zugleich sowohl an sich oder von Natur, als durch seine Reflexion in sich böse. Dieses Böse sey das, was nothwendig nicht seyn solle [3]. — In der Philosophie der Religion lesen wir: Da der natürliche Wille nicht der Wille sey, wie er seyn solle, und auch der Geist von Natur nicht so, wie er seyn solle, so werde diess so vorgestellt, dass der Wille von Natur böse sey. — Ferner: Wir kommen auf die

[1] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 560—61. Bd. VII. S. 381. 388.
[2] Werke. Bd. VI. S. 57—58.
[3] Bd. VIII. S. 52. 179—80.

entgegengesetzten Bestimmungen, dass der Mensch von Natur gut, und dass er von Natur böse sey. Der Mensch sey gut, da er Geist an sich und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sey. Aber dieses sein Ansichseyn sey eine Einseitigkeit, er sey gut nur auf innerliche Weise, seinem Begriffe nach, aber eben darum nicht seiner Wirklichkeit nach. Der Mensch solle aber aus diesem seinem Ansichseyn, seiner Natürlichkeit heraustreten. Darin liege der zweite Satz, dass der Mensch von Natur böse, sein Ansichseyn, sein Natürlichseyn das Böse sey. Die Natürlichkeit des Willens sey die Selbstsucht. Damit aber, dass der Mensch als natürlicher Wille böse sey, sey die andere Seite nicht aufgehoben, dass er an sich gut sey. Es sey hiernach falsch, zu fragen, ob der Mensch von Natur gut sey, oder nicht. Wenn wir sagen, der Wille sey von Natur böse, so sey hier der Wille nur als negatives Wollen gesetzt [1]. — In der Geschichte der Philosophie endlich ist gesagt: Das Fleisch, die menschliche Natur, sey böse von Hause aus. Der Mensch sey an sich das Ebenbild Gottes, in der Existenz sey er nur natürlich; und das was an sich sey, solle hervorgebracht werden. Der Mensch solle für sich werden, was er nur an sich sey. [2]

Die diessfällige Auffassung Zellers liegt schon in dem früher von ihm Angeführten, wenn er sagt: Die Natur des Menschen sey ein Widerspruch seiner Wirklichkeit gegen sein Wesen. Dieser Widerspruch als ein gewollter sey böse. Das Böse sey die in ihrer Natürlichkeit sich behauptende Selbstheit. Das Böse bestehe in der Selbstsucht, und diess sey die Beschaffenheit des sinnlich rohen, noch nicht sittlich durchgebildeten Willens, der aber, weil ihm das Bewusstseyn des Bösen noch abgehe, noch nicht die Form des Bösen habe. Zeller sagt dann noch ferner: Der natürliche Zustand des Menschen im Anfang seiner Geistes-Entwicklung sey der der sittlichen Unbildung, Rohheit und Selbstsucht; materiell angesehen sey daher dieser Wille böse. [3]

Ulrici glaubt, dass in den ursprünglichen apriorischen allen Menschen gemeinsamen ethischen Elementen unsrer Natur ein stetiger, wenn auch stillschweigender Protest gegen alle Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit, ein unzerstörbarer Stützpunkt und ein unbesiegliches Motiv für das Streben nach dem Besseren, dem wahrhaft Rechten und Guten gegeben sey. [4]

1 Bd. XI. S. 238. Bd. XII. S. 258—62.
2 Bd. XV. S. 101. 106.
3 Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 70. 75.
4 Naturrecht. S. 186.

Die Ansicht J. H. Fichte's geht dahin: Das Nichtseynsollende könne seinen Grund nicht in der blosen Endlichkeit des Weltwesens, im ursprünglichen Mangel gewisser Eigenschaften, nicht in seiner ursprünglichen Anlage haben, sondern werde erst durch äussere Umstände an ihm herbeigeführt. Damit sey die Vorstellung von einer ursprünglich verderbten Natur des Menschen und von einem radicalen Bösen principiell abgewiesen. Alles Ursprüngliche, als Anlage im Weltwesen Vorhandene sey vielmehr vollkommen nach seiner Art, daher gut, gesund, fehlerlos zu nennen.[1] Indem sich Fichte hiebei auf Spinoza bezieht, scheint er von dem Gedanken auszugehen, dass aus Gott nichts Ungöttliches ausgehen, dass Gott nichts Unvollkommenes schaffen könne.

Beneke, nach welchem, wie wir gesehen haben, die natürlichen Triebe und Begierden an sich weder gut noch böse sind, sagt: Es gebe kein böses Princip im Menschen; das Böse werde aus dem Guten, aus der Lust, welche übermächtig werde. Dabei sagt er jedoch weiter: Die Sittlichkeit bestehe darin, dass man seiner Werthgebung folge. Da aber die Werthgebung nur aus dem Gegebenseyn der Lust als Lust bestehe, bei jeder Handlung also Begehrungen mitwirken, so müssen alle Handlungen unsittlich seyn. Das sey die in jedem Menschen jeden Augenblick gegebene nothwendige, wenn auch nicht angeborene und ererbte Sündhaftigkeit.[2]

Stand der Unschuld.

Mit dieser Frage, ob der Mensch von Natur gut oder böse sey, hängt unmittelbar die Vorstellung von einem ursprünglichen Natur-Zustande zusammen, der nach Massgabe der Mosaischen Erzählung als ein Zustand der Unschuld hingestellt zu werden pflegt, der durch den Sündenfall sein Ende erreicht habe.

Hegel hat sich diesen Gedanken, wenn auch in seiner eigenthümlichen, die symbolische biblische Erzählung modificirenden Weise, ziemlich angeeignet, wenn er sich, in unmittelbarem Anschlusse an das, was er über die Frage, ob der Mensch von Natur gut oder böse sey, sagt, sich dahin ausspricht: Der Mensch als Geist müsse sich aus seinem Versenktseyn in die Natur herausziehen, sich mit ihr entzweien und erst durch diese Entzweiung sich mit ihr und seinem eigenen Wesen versöhnen. Wenn man jenen ersten

[1] Die theistische Welt-Ansicht. S. 217.
[2] Grundlegung der Physik der Sitten. S. 217. 218. 282.

Zustand des Versenktseyns in die Natur den Zustand der Unschuld nenne, so könne es verwerflich scheinen, zu sagen, der Mensch müsse aus diesem Zustande herausgehen und schuldig werden. Aber der Zustand der Unschuld, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses sey, sey der Zustand des Thiers, der Bewusstlosigkeit. Das Thier sey nicht gut und nicht böse, der Mensch aber im thierischen Zustande sey wild, böse. Der Zustand, den man sich als den ersten Zustand der Unschuld vorstelle, sey der Stand der Natürlichkeit des Thiers. Wenn nun die Thiere auch gut seyen, so könne dieses Gutseyn dem Menschen nicht zukommen. Der Zustand des Menschen sey der der Zurechnung, der Zurechnungs-Fähigkeit. Zurechnung aber sey Schuld. Der Mensch müsse aus diesem Zustande der Unschuld, dem Zustande des Kindes, der nicht der wahrhafte Zustand des Menschen sey, heraus, er solle schuldig seyn; wenn er gut sey, soll es seine Schuld, sein Wille seyn. Ein Unschuldiger, dem es schlecht gehe, sey ein Tropf, ein grosser Mensch wolle schuldig seyn. Die biblische Vorstellung von dem Sündenfalle sey daher sehr tief; es sey nicht eine zufällige Geschichte, sondern die ewige, nothwendige Geschichte des Menschen, mythischer Weise ausgedrückt. Der Mensch müsse von dem Baume der Erkenntniss des Bösen und des Guten gegessen haben, müsse wissen, was gut und böse sey, sonst sey er kein Mensch, sondern ein Thier. [1]

Im Wesentlichen übereinstimmend damit äussert sich Zeller: Der Wille solle sich mit Freiheit aus dem Bewusstseyn des allgemeinen Zweckes, des Guten, bestimmen. In seiner Unmittelbarkeit, vor aller Entwicklung und Bildung habe er dieses Bewusstseyn noch nicht erreicht, er habe noch die natürlichen Triebe zu seinem Innhalt. Der natürliche Zustand des Menschen im Anfang seiner Geistes-Entwicklung sey der der sittlichen Unbildung und Rohheit. Wäre der Mensch als bloses Natur-Wesen zu betrachten, so wäre dieses nichts Böses; weil er aber Geist sey, so sey es ein Widerspruch seiner Wirklichkeit gegen sein Wesen. Erst wenn der Mensch der sittlichen Anforderung sich bewusst werde, komme ihm die natürliche Beschaffenheit seines Willens als böse zum Bewusstseyn, und indem sie mit Bewusstseyn festgehalten werde, komme das Böse zu seiner vollständigen Erscheinung. [2]

Chalybäus sagt: Der erste unmittelbare Natur-Zustand sey

[1] Werke. Bd. VII. S. 14. 15. Bd. XI. S. 238. 268—69. 272. Bd. XII. S. 260. 264—65. Bd. XIV. S. 102. Bd. XV. S. 105.

[2] Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 69—70. 76.

weder ein sittlicher, noch ein unsittlicher, die Freiheit müsse aber über diesen Zustand Herr werden. [1]

Erbsünde.

An die Vorstellung von einem Sündenfall knüpft sich von selbst die Vorstellung, dass dadurch die Sünde in dem Menschengeschlechte perennirend geworden sey, also die Vorstellung von der Erbsünde; ja die Annahme einer solchen von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbenden Sünde ist im Grunde nur eine nothwendige Folge der Annahme eines wirklichen Sündenfalls. So hätte also auch Hegel consequenter Weise sich dieser Lehre von der Erbsünde accommodiren müssen; aber freilich die Annahme einer solchen sich vererbenden Sünde verträgt sich doch zu wenig mit philosophischem Denken, als dass er ihr schlechthin eine Stelle in seinem System hätte einräumen können. So sagt er denn nur: In der Vorstellung von der Erbsünde liege für uns nur, dass der Mensch als natürlich, so wie er unmittelbar sey, nicht sey, wie er vor Gott seyn solle. Ohne diese Lehre von der Erbsünde, welche Hegel als eine tiefe prädicirt, wäre, sagt er, das Christenthum nicht die Religion der Freiheit. [2]

Kant dagegen erklärt es rundweg für eine unschickliche Vorstellung, dass das Böse durch Anerbung von unsern ersten Eltern auf uns gekommen sey. [3]

Auch Zeller spricht sich entschieden gegen die Annahme einer Erbsünde aus. [4]

J. H. Fichte lässt sich hier folgendermassen vernehmen: Das Bewusstseyn der steten Unangemessenheit unsers factischen Willens gegen den Grundwillen des Guten, der im Gewissen als der schlechthin vollkommene, heilige Wille sich ankündige, sey es, was jede geistig-sittliche Religion als Sünde, eigentlicher noch als Erbsünde bezeichne. Da die Möglichkeit des Bösen eine universelle Thatsache sey, so sey nicht mehr der einzelne Geist der Erzeuger des Bösen aus sich selbst, sondern dieses umgebe ihn schon überall mit seinen Wirkungen und Voraussetzungen und tauche ihn ein in sein bereits verwirklichtes Element, in dessen Zusammenhang er nun ohne seine

1 System der speculativen Ethik. Th. I. S. 189—90.
2 Werke. Bd. VI. S. 57—58. Bd. VIII. S. 52. Bd. XV. S. 105—6.
3 Werke. Bd. X. S. 45.
4 Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 54.

specielle Schuld und Veranlassung sich hineingestellt finde. Diess sey als Erbsünde bezeichnet worden. Einestheils werde das ganze Zubehör seiner sinnlich-seelischen Natur mit ihren Neigungen und Trieben durch die physische Zeugung auf den einzelnen fortgeerbt, was der überkommene, ererbte Hang zum Bösen, die Erbsünde in der Form der Schwachheit sey. Andrerseits gebe es eine geistige Form der Erbsünde, den allseitigen Missbrauch der intellectuellen und sittlichen Freiheit, deren böses Beispiel den Einzelnen überall umgebe. Es sey eine Welt des Irrthums, der Lüge, der Eigensucht und Verstellung, welche oft genug schon im Kinde den Sinn für das Wahre und Sittliche irre leite und endlich abstumpfe. So sey der Einzelne nicht mehr Erfinder des Bösen, er habe es nur, als überall eindringende Macht, von sich abzuwehren. [1]

Noch weiter geht Schopenhauer in seinen diessfälligen Zugeständnissen. Da wir nicht seyen, wie wir seyn sollten, sagt er, thun wir auch nothwendig, was wir nicht thun sollten. Wenn auch die Schuld im Handeln liege, so liege doch die Wurzel der Schuld in unsrer *essentia* und *existentia*, da aus dieser das Handeln nothwendig hervorgehe. Demnach sey eigentlich unsre einzige wahre Sünde die Erbsünde. Das Entstehen des Menschen sey selbst die That seines freien Willens, und demnach Eins mit dem Sündenfall, und so sey mit dem Seyn des Menschen die Erbsünde, von der alle andere Sünden die Folge seyen, schon eingetreten. Als Zweck unsers Daseyns, so fährt Schopenhauer in seinem Pessimismus fort, sey hiernach in der That nichts anderes anzugeben, als die Erkenntniss, dass wir besser nicht da wären. [2]

Von Öttingen geht so weit, geradezu die kirchliche Lehre von der Erbsünde zu adoptiren, indem er sagt: Die Sünde sey ein ansteckendes Gift, das sich forterbe von Geschlecht zu Geschlecht. Demgemäss klebe die adamitisch sündliche Natur-Bestimmtheit jedem aus der Zeugung hervorgegangenen Individuum bereits von Geburt an. [3]

Von Beneke haben wir gesehen, dass er zwar eine allgemeine und nothwendige Sündhaftigkeit behauptet, aber bestreitet, dass sie eine angeborene und ererbte sey.

Wir müssen, wie über die aufgestellten Begriffe von gut und

[1] Tystem der Ethik. Th. II. Abth. II. S. 434. Speculative Theologie. S. 614—15.
[2] Die Welt als Wille etc. Th. II. S. 691—93.
[3] Die Moral-Statistik. Th. I. S. 974.

böse, so über alles, was nach dem Ausgeführten mit diesen Begriffen zusammenhängt, unser kritisches Urtheil hier noch zurückhalten. In dem später folgenden Vortrag unsrer eigenen Ansicht werden alle die aufgeführten Auffassungen anderer von selbst ihr Correctiv finden.

IV.

Practische Seite der Sittenlehre.

Nachdem wir uns bis jetzt mit den theoretischen Aufstellungen der verschiedenen Sittenlehren beschäftigt haben, soll denselben nun auch von der practischen Seite noch eine Betrachtung gewiedmet werden. Diese practische Seite ist zwar grösstentheils mit den aufgestellten Principien und Theoremen von selbst schon gegeben; es ist aber doch von wesentlichem Interesse, dieselbe noch besonders hervorzuheben.

Es machen sich in dieser practischen Beziehung wesentlich drei verschiedene Richtungen bemerklich: Die eine hat das Welt-Ganze im Allgemeinen — natürlich blos die irdische Welt — im Auge, die andere das Verhältniss zu den Mit-Menschen, und die dritte endlich die eigene Lebens-Gestaltung des individuellen Menschen. Damit soll jedoch keineswegs gesagt seyn, dass jede Sittenlehre nur die eine oder andere dieser Richtungen haben müsse; denn diese schliessen sich nicht aus, es lässt sich vielmehr recht wohl die eine mit der andern vereinen, wie dieses denn auch thatsächlich sehr häufig der Fall ist.

Diese Dreispaltigkeit der Sittlichkeit wird von den Ethikern in der Regel nicht hervorgehoben; doch ist dieses von v. Oettingen geschehen, welcher sagt: Die sittliche Lebens-Bewegung werde durch drei Factoren bestimmt, den universellen oder göttlichen, den socialen oder humanen und den individuellen oder persönlichen, welche Factoren sich nicht ausschliessen, sondern zusammenwirken können.[1]

Es fällt nun vor allem auf, dass, worauf wir bereits aufmerksam gemacht haben, die Sittenlehren des Alterthums fast nur auf die eigene individuelle Lebens-Gestaltung gerichtet sind und dafür practische Regeln geben, die beiden andern Richtungen aber sich hier noch so gut als gar nicht geltend machen.

[1] Die Moral-Statistik. Th. I. S. 312. 969—71.

Das Cyrenaische Princip der sinnlichen Lust, das Epikuräische der Gemüths-Freudigkeit, das Cynische der Bedürfnisslosigkeit sind Klugheits-Principien, welche blos für die eigene Lebens-Einrichtung gegeben waren und denen jede Beziehung auf andere Menschen oder gar auf ein Welt-Ganzes gänzlich ferne lag. Dasselbe gilt von den Lehren des Sokrates und Plato, nach welchen, wenn auch die Verehrung der Götter gefordert wurde, doch nur die eigene Glückseligkeit Ziel und Zweck war; ebenso von derjenigen des Aristoteles, welche auch nur den Zweck der eigenen Glückseligkeit, wenn auch durch vernünftige Thätigkeit zu erreichen, aufstellte, und von der Gott-Ähnlichkeit der Pythagoräer. Zwar hat die Glückseligkeit der letzt Genannten im Vergleiche mit derjenigen der drei zuerst genannten Schulen eine veredelte Gestalt, aber principiell ist diese Zwecksetzung der eigenen Glückseligkeit bei allen dieselbe, und es ist am Ende nur Geschmacks-Sache, ob man die Erreichung dieses Zweckes auf dem einen oder auf dem andern Wege sucht. Dasselbe gilt auch von dem *naturæ convenienter vivere* der Stoiker, wenn sie darunter auch ein vernünftiges und gottähnliches Leben begriffen haben.

Auch bei der gallicanischen Schule, welcher nur das eigene Interesse Princip war, und welche die Erwerbung der Zuneigung anderer nur aus dem Grunde empfahl, weil sie uns von Vortheil sey, herrschte noch ganz jene individuelle, egoistische, blos durch die Klugheit gebotene Richtung. Ebenso bei Pufendorf, Hobbes, Brown und Bentham. Doch war bei diesen neuern das sociale Element der Unterhaltung eines guten Verhältnisses mit seinen Mit-Menschen wenigstens als Mittel zur Förderung des eigenen Interesse zur Geltung gekommen, während dieses sociale Element in der Ethik der Alten gar keine Stelle gefunden hatte.

Hugo Grotius war der erste, welcher die eigene Berechtigung des Geselligkeits-Triebes anerkannt und ihn als Selbst-Zweck an die Spitze seiner Ethik gestellt hat, ohne jedoch die Cultivirung dieses Triebes als eine förmliche, tiefer begründete Pflicht hinzustellen. Erst von der eigentlichen anglicanischen Schule, welcher sich, wie wir gesehen haben, neuerdings auch Mill angeschlossen hat, wurde das uneigennützige Wohlwollen gegen andere zum wirklichen verbindlichen Princip der Ethik erhoben, wobei Ferguson die möglichste Vollkommenheit des Einzelnen als Mittel zur Förderung der möglichsten Vollkommenheit des Ganzen forderte, Schaftesbury auf der andern Seite aber neben dem Wohlwollen

auch die Berechtigung des Eigennutzes anerkannte, und die aus der Vereinigung beider entspringende Glückseligkeit als das höchste Gut hinstellte.

Bei Cartesius und Spinoza ist dieses sociale Element wieder ganz verschwunden, und die individuelle Glückseligkeit zum alleinigen Princip erhoben, welche nach Art der Stoiker der erste aus allseitiger Cultur, der zweite aus der Erkenntniss Gottes und der Liebe zu ihm ableitet, wobei aber von einer Pflicht gegen andere Menschen bei beiden nicht die Rede ist.

Das Princip Kant's: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann«, scheint in seiner blosen Formalität eine eigentlich practische Seite nicht darzubieten, zumal dabei von den vorausgesetzten nothwendigen Erfordernissen einer solchen allgemeinen Gesetzgebung gar nicht die Rede ist. Doch müsste der Ausdruck »allgemeine Gesetzgebung« wenigstens die Vermuthung begründen, dass Kant dabei auch an das sociale Zusammenleben der Menschen gedacht habe. In den weitern Entwicklungen seines Princips wird jedoch Kant durchaus practisch. So sagt er in seiner Kritik der Urtheilskraft: Wir seyen durch die Vernunft bestimmt, den mit dem moralischen Zwecke übereinstimmenden Welt-Zweck, das Welt-Beste, welches in der Verbindung des höchsten Wohls der vernünftigen Welt-Wesen, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmässigsten Sicherheit bestehe, nach allen Kräften zu befördern.[1] Hier ist also die Richtung auf das Welt-Ganze im Allgemeinen mit der Richtung auf die Glückseligkeit der Mit-Menschen verbunden, deren Förderung er anderswo[2] ausdrücklich als eine durch das Gesetz gebotene bezeichnet. Aber auch die Richtung auf die eigene Individualität kommt bei Kant zu ihrem Rechte; wie sich dieses in der andern Fassung seines Imperativs ausspricht: »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst«. Kant hat überhaupt, nachdem er bei Begründung seines formalen kategorischen Imperativs die Aufstellung irgend eines materiellen Zweckes als eine Heteronomie verworfen hatte, nachher in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre den practischen Ausspruch gethan, dass die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen practischen Vernunft

[1] Werke. Bd. IV. S. 356.
[2] Bd. VIII. S. 147.

definirt werden könne.[1] Und nachdem er in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Aufnahme des Zweckes der Vollkommenheit in das practische Princip seiner Materialität wegen als unstatthaft verworfen hatte,[2] hat er in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre die eigene Vervollkommnung ausdrücklich als eine Tugend-Pflicht aufgeführt und ausgesprochen: Die erste Pflicht gegen sich selbst sey, der Natur gemäss zu leben (das Stoische *naturæ convenienter vivere*), die zweite, sich vollkommener zu machen, als die Natur den Menschen geschaffen habe, seine Natur-Kräfte, die Kräfte des Geistes, der Seele und des Leibes als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken anzubauen.[3] Kant entwickelt dann auch ein ganzes System von Pflichten, welche theils die eigene Vollkommenheit, theils die fremde Glückseligkeit zu ihrem Zwecke haben, als: Die Pflicht der Selbst-Erhaltung, der Mässigkeit, der Selbst-Kenntniss und Selbst-Achtung; dann die Liebes-Pflichten des Wohlwollens gegen andere, der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit, der Theilnahme, der Beförderung der Glückseligkeit anderer, der Achtung anderer, der Freundschaft, des freundlichen Verkehrs mit andern, und führt als Laster auf die Unmässigkeit, die Lüge, den Geiz, die Kriecherei, den Neid, die Undankbarkeit, die Schadenfreude, die Rachsucht, den Hochmuth etc. Dagegen findet er einen Widerspruch darin, sich die Vollkommenheit der andern zum Zwecke zu machen.[4]

Man wundert sich billig, wie Kant trotz der Formalität seines Princips so practisch, und trotz seines Princips der Autonomie, wie dieses auch Frauenstädt hervorgehoben hat,[5] so heteronomistisch werden konnte; und es fällt in die Augen, dass diese ganze Theorie von Pflichten oder Tugenden und Lastern, sich nicht aus diesem seinem Princip der Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung ableiten lässt. Denn wie können die aufgeführten Pflichten alle gegen sich und andere durch ein Gesetz geboten, wie die aufgeführten Laster alle durch ein Gesetz verboten werden? Es sey hiebei nur daran erinert, dass die aufgeführten Pflichten gegen andere blose Liebes-Pflichten sind, wie sie auch von Kant genannt werden:[6] dass aber, wie Kant selbst geltend macht,[7] Liebe

[1] Bd. IX. S. 225.
[2] Bd. VIII. S. 155—56.
[3] Bd. IX. S. 237—38. 270. 302—4.
[4] Bd. IX. S. 230. 237. 239. 249—50. 271. 272. 279—80. 282—86. 289—93. 297. 308—13. 315. 317. 320—22. 324—25. 328—30. 333—39.
[5] Das sittliche Leben etc. S. 285.
[6] A. a. O. S. 310. ff.
[7] Bd. VIII. S. 19. 210. Bd. IX. S. 249.

nicht geboten werden kann, ein Gebot, dass man etwas gerne thun solle, wie er sagt, in sich widersprechend ist. Die Sache erklärt sich so, dass das von Kant aufgestellte Moral-Princip, oder die von ihm aufgestellten Principien blos ein Werk des kalten wissenschaftlichen Verstandes sind, dass aber diese unpractische Verstandes-Künstelei seinem eigenen practischen Sinne und seinem natürlichen Gefühle doch nicht genügte, und dass er sich so genöthigt gesehen hat, diesem seinem practischen Bedürfniss auf Schleichwegen doch noch Befriedigung zu verschaffen.

Was wir indessen hauptsächlich hier constatiren wollten, ist, dass die Kant'sche Sittenlehre alle angeführte Richtungen, diejenige auf das irdische Welt-Ganze oder die irdische Welt-Ordnung, diejenige auf das Verhältniss zu andern Menschen, und diejenige auf die eigene individuelle Lebens-Gestaltung und Gesinnung in sich begreift, eine Allseitigkeit, welcher wir schon hier unsre Anerkennung auszusprechen nicht unterlassen wollen.

Was die practische Seite der Sittenlehre von J. G. Fichte betrifft, so stellt er zwar theoretisch, wie wir gesehen haben, die Selbstständigkeit des Ich an die Spitze seiner Lehre; den eigentlichen Mittelpunkt der practischen Ausführung derselben, nach dem sich auch jene Forderung der Selbstständigkeit des Ich modificirt, bildet jedoch der Satz: Dass es allgemeiner Endzweck sey, für dessen Realisirung zu wirken einem jeden obliege, für das ganze Menschengeschlecht und die Erzielung einer allgemeinen Bildung zu sorgen.[1] So wird die Forderung der absoluten Selbstständigkeit zuerst dahin restringirt, dass der Trieb nach dieser Selbstständigkeit nicht darauf ausgehen dürfe, die Freiheit der andern zu vernichten, dass es vielmehr absolutes Gebot sey, diese Freiheit der andern nicht zu stören; wobei man jedoch diese Freiheit der andern nur unter der Bedingung wollen könne, dass sie sich derselben zur Förderung des Vernunft-Zweckes d. i. der allgemeinen Sittlichkeit bedienen. Es wird dann ferner positiv gefordert, dass behufs der Förderung jenes allgemein menschlichen Endzweckes jeder in Gesellschaft leben solle, indem Fichte ausdrücklich sagt: Das Sitten-Gesetz habe nicht mich allein, sondern die ganze Vernunft zum Objecte, mich nur, insoferne ich mit Verstand und Leib eines der Werkzeuge zu seiner Realisation in der Sinnenwelt sey; ich für mich sey schlechthin nicht Zweck. Die wahre Tugend bestehe in dem Handeln für die Gemeinde, wobei man sich selbst ganz vergesse. Es

[1] Werke. Bd. IV. S. 235—36.

wird dann zwar die Selbst-Erhaltung als Pflicht aufgestellt, aber nur, um fortdauernd für das Ganze und die Realisirung des Sitten-Gesetzes handeln zu können; und zwar sey es Pflicht eines jeden Individuums, seinen Stand zu haben, um auf eine besondere Art den Vernunft-Zweck zu befördern. Zu demselben Zwecke sey es Pflicht, Eigenthum zu erwerben und das der andern nicht zu beeinträchtigen. Endlich kommt Fichte auch nicht nur zu einigen weitern negativen Pflichten gegen die andern, wie die Pflicht, sie nicht zu verletzen und nicht zu tödten, sondern auch zu der positiven Pflicht des Worthaltens und der generellen der allgemeinen Menschenliebe und Wohlthätigkeit. So schreitet Fichte von der geforderten Selbstständigkeit des Ich bis zu der Pflicht der Selbstlosigkeit und Selbst-Verläugnung, bis zu dem schon früher angeführten Satze fort, dass keiner sich selbst Zweck sey, sondern dass jedem nur alle andere ausser ihm Zweck seyn sollen. [1]

Wir sehen hiernach bei J. G. Fichte die selbstständige Richtung auf das eigene Ich, die Sorge für dasselbe als Selbst-Zweck ganz verschwinden und nur die beiden andern Richtungen auf eine allgemeine sittliche Ordnung und auf das Wohl der Mit-Menschen festgehalten.

Von Schelling haben wir folgende Aussprüche anzuführen: Der wahre Weg, auf welchem allein die möglichste Vollkommenheit des Ganzen erreicht werde, sey, dass jeder für sich das Höchste darzustellen suche. Nichts sey entfernter von dieser Gesinnung, als das unruhige Streben, andere unmittelbar bessern und weiter bringen zu wollen, die philanthropische Sucht so vieler, welche das Wohl der Menschheit beständig im Munde führen, und gleichsam an der Stelle der Vorsehung den Fortgang der Menschheit beschleunigen wollen. Die Hypothese einer stets fortschreitenden Vervollkommnung habe der ganzen Betrachtung der Geschichte und der Schicksale der Menschen eine sentimentale und viel zu weinerliche Stimmung gegeben. Das Mitleid, die Empfindlichkeit, die manche Philosophen wegen der Leiden der ganzen Gattung an den Tag legen, sey in hohem Grade unphilosophisch. [2] Schelling verwirft hiernach geradezu die Richtung der Moralität auf das Beste der andern, und erkennt nur die eigene, und dadurch mittelbar auch die Vollkommenheit des Ganzen als sittlich berechtigt an.

[1] Bd. IV. S. 210—18. 221. 230—36. 255—56. 259—64. 271. 277—78. 285. 292—93. 296. Bd. V. S. 543—44. Nachgelassene Werke. Bd. III. S. 86. 92.

[2] Werke. Abth. I. Bd. VI S. 563. 565.

Hegel dagegen fasst die Moralität wieder in allen drei Richtungen. Er erkennt die Richtung auf das eigene Ich ausdrücklich an, indem er nicht nur sagt: Der besondere Zweck der Handlungen des Subjects sey das eigene Wohl, und die Moralität stehe nicht in einem feindlichen Kampfe gegen die eigene Befriedigung [1], sondern auch förmliche Pflichten gegen sich selbst statuirt, nehmlich die Pflichten der Selbst-Erhaltung, der Unabhängigkeit der geistigen Natur von der physischen, und der Bildung. [2] Daneben lehrt er aber auch als Pflichten gegen andere diejenigen des thätigen Wohlwollens, des Nicht-Beschädigens, der allgemeinen Menschen-Liebe und auch die Pflicht der Wahrhaftigkeit; [3] und endlich in der Richtung auf das Ganze Pflichten gegen die Familie, gegen die bürgerliche Gesellschaft und den Staat, wobei er das Volk als den eigentlichen Träger der Sittlichkeit bezeichnet [4] In noch weiter gehender Allgemeinheit spricht Hegel seine diessfällige Gedanken dahin aus: Die Welt solle Geist, sittliche Wirklichkeit, werden. Der höchste und allgemeine Endzweck der Welt, den sie erfüllen solle, sey das Gute; und der Wille solle darauf gehen, die Welt zu dem zu machen, was sie seyn solle. [5]

Schopenhauer erkennt, wie dieses auch von vielen andern, z. B. von Spir [6], geschieht, lediglich das Thun der zweiten Richtung, das uneigennützige, das Wohl der andern bezweckende Handeln als ein sittliches an. Die ehrlichen Leute, sagt er, seyen diejenigen, welche den andern ihr Recht widerfahren lassen, niemand absichtlich zu nahe treten und darüber wachen, dass jeder das Seinige empfange. Handlungen dieser Art haben allein eigentlichen moralischen Werth; man müsse bei seinem Handeln ganz allein das Wohl und Wehe des andern im Auge haben. Nur die Theilnahme und das Mitleiden sey die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe, welche beide die Cardinal-Tugenden seyen. Die Maxime der ersten sey: *nenimem læde,* die Maxime der zweiten: *omnes quantum potes juva.* Jede Handlung, deren letzter

[1] Werke. Bd. VIII. S. 151. §. 114. S. 162.
[2] Bd. XVIII. S. 60—64. §. 40—43. S. 198. §. 191.
[3] Bd. VIII. S. 208. §. 148. S. 163. §. 125. Bd. XVIII. S. 55. §. 35. S. 60. §. 40. S. 66. §. 46. S. 69—73. §. 59—67 S. 198—99. §. 192—94.
[4] Bd. I. S. 319—20. 372. Bd. VIII. S. 69. S. 208. §. 148. S. 215. §. 156. Bd. XVIII. S. 60. §. 40. S. 66—67. 199—99. Hegels Leben. S. 128.
[5] Bd. II. S. 318—20. Bd. VI. S. 406. Bd. XII. S. 533.
[6] Moralität und Religion. S. 12.

Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst sey, sey eine egoistische, also keine sittliche.[1]

Ulrici hat, wie wir gesehen haben, das Princip der Vollkommenheit aufgestellt. Die Menschen sollen der Vervollkommnung und schliesslichen Vollendung ihres Wesens im Ganzen wie im Einzelnen entgegengeführt werden. Das ethische Gesetz sey, die Erreichung dieses Ziels zu wollen, und aus allen Kräften thätig zu seyn, das menschlich Vollkommene an sich selbst wie an jedem andern und damit in der ganzen Menschheit zu erstreben und zu fördern. Das ethische Ziel sey die vollkommene Menschheit in einer ihr entsprechenden Natur und Welt. Ethische und natürliche Vollkommenheit fordern sich gegenseitig; die natürliche sey das Mittel, die ethische der Zweck. Das Ziel des Daseyns des Menschen könne nur in die vollendete Auswirkung seines eigenen Wesens, also in seine Vollkommenheit gesetzt werden. Die ethische Vollkommenheit des Menschen aber bestehe in der höchstmöglichen Ausbildung und vollkommenen Bethätigung seiner geistigen Kräfte und Fähigkeiten in der Richtung auf das Wahre, Gute und Schöne. Um zu dieser Ausbildung zu gelangen, dazu sey das gesellschaftliche Zusammenleben, das für sich nicht Zweck sey, das Mittel. Die Bestimmung des Menschen sey indessen nicht blos als eine einzelne, besondere, neben andern besondern und einzelnen zu fassen, sondern jede individuelle Bestimmung nur als eine besondere Form der Verwirklichung der allgemeinen Bestimmung aller Menschen. Das Ideal des vollkommenen Thuns und Wirkens sey die absolute Übereinstimmung des Handelnden nicht nur mit seinem eigenen Wesen und dessen Bestimmung, sondern auch mit der Wesenheit und Bestimmung seiner Gattung, der Natur der Dinge, des Weltganzen. Mit dieser Vollkommenheit hänge dann für den Menschen die Glückseligkeit als eine Folge derselben zusammen. Dabei giebt Ulrici auch zu, dass jedes Pflicht-Gebot direct oder indirect zum Wohle des Menschen, wozu auch das leibliche Wohl gehöre, und zu seiner Seligkeit in Beziehung stehen werde. Das Wohlwollen gegen andere für sich, als aus Mitgefühl und Menschenliebe entspringend, habe keinen sittlichen Charakter.[2]

Insoferne nun nach Ulrici die Vollkommenheit der ganzen Menschheit der ausschliessliche sittliche Zweck ist, und sowohl die

[1] Die beiden Grund-Probleme der Ethik. S. 137. 203—8. 226—27.
[2] Naturrecht. S. 72. 75—77. 112—15. 138—39. 142—43. 149. 157. Leib und Seele. S. 559. Glauben und Wissen. S. 192.

Beförderung des Wohles der Mit-Menschen als solchen abgesehen von ihrer Vollkommenheit, als auch die Förderung des eigenen Wohles als solchen in seiner Ethik keinen Raum hat, ja auch der sittliche Werth der eigenen Vervollkommnung nach ihm nur darin besteht, dass sie zur Vollkommenheit der ganzen Menschheit beiträgt, so hat seine Ethik lediglich einen universellen, und in Wirklichkeit weder einen individuellen, noch einen socialen Charakter, was sich als eine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit derselben darstellt, mit welcher jedoch die hingeworfene Einräumung, dass jedes Pflicht-Gebot mit der Seligkeit in Beziehung stehen müsse, sich kaum zusammenreimen lässt.

Die practische Seite der Sittenlehre von J. H. Fichte spricht sich neben dem, was davon schon oben ausgehoben worden ist, in folgenden Sätzen aus: Der höchste Zweck des Erdenlebens sey die Vollkommenheit. Der Mensch habe sich aus dem thierischen Zustande zum Menschen heraufzubilden; dieser Menschheit-bildende Process sey der Innhalt der practischen Philosophie. Alle Pflichten seyen sociale. Die eigene Vervollkommnung sey nur zu erreichen durch Hingabe an die ergänzende Gemeinschaft mit andern und durch Schöpfen aus ihrer Vollkommenheit. Der Geselligkeits-Trieb bereite die Stätte für alle sittliche Gemeinschaft. Die Pflichten in Bezug auf uns selbst können nur aus der Idee der Vervollkommnung entspringen. Es seyen diess die Pflichten der Selbst-Erhaltung, welche aber nur Mittel zur Darstellung der sittlichen Idee seyen, und die der Selbst-Vervollkommnung, welch letztere aber immer eine sociale Pflicht sey. Die Pflichten gegen andere seyen theils Rechts- theils Liebes-Pflichten. Die Liebes-Pflichten seyen die Pflicht der Achtung des Nächsten, wohin das Gebot der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit gehöre, die Pflichten der Dankbarkeit, der sittlichen Geduld und Langmuth, des Wohlwollens und der thätigen Menschenliebe. Bei einer Collission dieser Nächsten-Pflichten mit den Pflichten gegen sich selbst haben die erstern und das Wohl der Gemeinschaft den Vorrang. Es gebe nur Eine Tugend, die Selbstlosigkeit, und nur Ein Laster, die Selbstsucht. Das entscheidende Kriterium der sittlichen Gesinnung sey die Selbst-Aufopferung, wobei Fichte sogar einen Selbst-Aufopferungs-Trieb annimmt.[1]

Es stimmt diese Lehre, insoferne sie das Princip der Vervoll-

[1] System der Ethik. Th. I. S. 21—22. Th. II. Abth. I. S. 17—19. 66. 108—109, 169. 256. 257. 260. 262—63. 271. 302. Psychologie. Th. II. S. 157.

kommnung aufstellt, so ziemlich mit der Lehre Ulrici's überein, indem die Pflichten gegen sich selbst ebenfalls nur als Mittel zur Darstellung der sittlichen Idee und zur Förderung des socialen Wohles hingestellt werden. Damit will es jedoch nicht ganz stimmen, wenn daneben unter den ethischen Ideen, wie wir früher angeführt haben, auch die Glückseligkeit aufgeführt wird, welche doch immer nur eine individuelle seyn kann. Es ist damit auch der individuellen Richtung Rechnung getragen. Und da Fichte ausdrücklich auch persönliche Pflichten gegen andere, namentlich auch Liebes-Pflichten, statuirt, so sind bei ihm alle drei Richtungen zu ihrem Rechte gekommen, ohne dass er jedoch dieselben unter ein einheitliches Princip gebracht hätte.

Nach Frauenstädt besteht die Sittlichkeit darin, das wahre Wohl der Wesen zu bezwecken und zu fördern, wobei er zwar hauptsächlich nur an das Wohl der andern zu denken scheint, indem er von dem Menschen für sich nur fordert, dass er sich nicht um sinnlicher Lust willen wegwerfe; aber doch auch Pflichten gegen sich selbst statuirt, und dabei z. B. Weisheit, Mässigkeit, Tapferkeit als Tugenden aufführt. [1] Frauenstädt anerkennt sonach die beiden Richtungen auf das eigene Selbst und auf andere als sittlich.

Nach Chalybäus ist der ethische Zweck die Entwicklung der Persönlichkeit, die Erreichung der vollendeten Freiheit, welche Weisheit sey. [2] Das ist also ausschliesslich die Richtung auf die eigene Lebens-Gestaltung.

Nach Beneke endlich ist nach dem oben Vorgetragenen die Sittlichkeit durchaus individuell und egoistisch ohne jeden Anklang an eine höhere Bedeutung derselben. Er erklärt ausdrücklich: Wenn wir einem andern zu Erreichung seiner Wünsche behilflich seyn sollen, so müssen es unsre eigene Wünsche, sein Interesse müsse unser eigenes seyn. Gutmüthigkeit, welche für die Bedürfnisse anderer wie für seine eigene sorge, sey keine sittliche Tugend, sondern eine Schwäche, und der Misanthrop werde durch die Begrenzung auf die Sorge für sich selbst nicht unsittlich. Die Pflichten gegen unsre Neben-Menschen bestehen in nichts anderem, als dass wir unsre Begierden vor jedem unsittlichen Übermass bewahren. Beneke geht sogar so weit, zu erklären, der Diebstahl sey nur dann unsittlich, wenn der Voraussetzung nach die Unlust des Eigenthümers über den Verlust der Sache als grösser ange-

1 Das sittliche Leben etc. S. 57. 77. 147. 157—90.
2 System der speculativen Ethik. Th. I. S. 105.

nommen werden müsse, denn die Unlust des Diebs wegen Nichtbesitzes derselben.[1]

V.

Nähere Charakteristik der statuirten Sittlichkeit.

Das Ethische und die Philosophie.

Wir haben oben im ersten Abschnitte dieses Buches dargelegt, wie sehr, wenn es sich um Feststellung des Begriffs und Wesens der Sittlichkeit im Allgemeinen handelt, die Ansichten auseinander gehen. Darin treffen jedoch, wie sich uns weiter ergeben hat, am Ende alle diese verschiedene Ansichten zusammen, dass der wesentliche Charakter der Sittlichkeit darin bestehe, das Gute zu wollen und zu thun. Nur divergiren die Ansichten wieder sehr bei der Bestimmung des Begriffs des Guten. Da wir jedoch hierüber bereits in einem besondern Abschnitte gehandelt haben, so bleibt uns diessfalls hier nichts weiter zu erörtern übrig.

Sodann haben wir am Eingange jenes ersten Abschnitts auch darauf hingewiesen, wie von einigen die Einheit der Sitten-Lehre und Seyns-Lehre behauptet wird. Damit hängen zusammen die Anschauungen über die Bedeutung der Sittenlehre und der Sittlichkeit für die Philosophie überhaupt und insbesondere für sie als nach Wahrheit strebende Wissenschaft. Es möge hier Folgendes angeführt werden.

Lotze sagt: Der ganze Innbegriff der Natur könne nur als die Vorbedingung für die Wirklichkeit des Guten gelten, könne nur desshalb so seyn, wie er sey, weil nur so in ihm der unendliche Werth des Guten sich seine Erscheinung gegeben habe.[2] Hiernach hätten wir also die Ethik aus der Natur herauszulesen, und die Natur-Philosophie müsste die Grundlage der Moral seyn. Das ist jedoch eitel Schwärmerei, was Lotze im Grunde selbst bekennt, wenn er beifügt: eine unausfüllbare Kluft scheide jedoch für unsre Vernunft die Welt der Werthe und die Welt der Gestalten, und wie lebhaft wir aus den Formen der Natur den Werth ihrer sitt-

1 Grundlegung der Physik der Sitten. S. 159. 163—68. 170—74.
2 Mikrokosmus. Bd. I. S. 433.

lichen Bedeutung herausfühlen mögen, so wenig vermögen wir aus dem Bewusstseyn der höchsten Werthe die Nothwendigkeit zu erweisen, mit welcher sie gerade in diese Formen der Natur sich haben gestalten müssen.

Kant, der seinem kategorischen Imperativ apodictische Wahrheit, absolute Geltung beilegt, der für die practische Vernunft das Recht vindicirt, die Lücken, welche die theoretische Vernunft lasse, auszufüllen, der demgemäss in dem practischen Gesetze z. B. den Beweis für die theoretisch unbegreifliche Willens-Freiheit findet, spricht geradezu aus: Es sey der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig sey, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen.[1] Dieser Grundsatz Kants ist ein in hohem Grade verkehrter, der sich aber daraus erklärt, dass Kant es in seiner Kritik der reinen Vernunft zu gar keinem positiven Resultate gebracht hatte, und es für ihn so zu einer Art von Verzweiflung geworden war, einen Ersatz dafür bei seiner sogenannten practischen Vernunft zu suchen. Der höchste moralische Endzweck, von welchem Kant spricht, beruht durchaus auf keiner positiven Grundlage. Die Annahme desselben sowie Kant's ganzes System der Ethik fusst vielmehr auf innerlichen Vorstellungen und Gefühlen, die er zwar zum Gegenstande eines systematisirenden Verstandes-Raisonnements gemacht hat, für deren Begründetseyn sich aber kein positiver, greifbarer Beweis führen lässt; wie er ja selbst seinen ethischen Grundsatz für unerweislich und es für ein unauflösliches Räthsel erklärt hat, wie reine Vernunft practisch seyn könne. Es muss nun vielmehr im Gegensatze zu Kant als Grundsatz aufgestellt werden: dass, wenn sich theoretisch irgend ein Satz auf unwiderlegliche Weise begründen lassen sollte, mit dem jene Vorstellungen und Gefühle nicht in Einklang zu bringen seyen, dieselben vor einem so begründeten Satze unbedingt zurückzuweichen haben.

Von Hegel haben wir schon angeführt, dass nach ihm der Geist der Sittlichkeit und der Philosophie Einer und derselbe seyn soll. Er verwirft eine Lehre, welcher zufolge das Intellectuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit, und eben darum an sich selbst von dem innern Wesen der Sittlichkeit entblöst seyn müsste.[2] Damit stimmt es überein, wenn er weiter ausspricht, dass die Idee des Guten ihre

[1] Werke. Bd. IV. S. 379.
[2] Werke. Bd. 1. S. 310—11.

Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden könne.[1] Wir bemerken hiezu, dass, wenn sich die Übereinstimmung der Lehre von der Sittlichkeit mit unangreifbaren Ergebnissen der theoretischen Philosophie wirklich sollte begründen lassen, die Wissenschaft dagegen selbstverständlich keine Einwendung zu machen hätte. Hegel aber postulirt diese Übereinstimmung vorweg. Solche Postulate, die nur auf einer Voreingenommenheit beruhen können, und die Unbefangenheit des daran sich reihenden Raisonnements auf's bedenklichste gefährden, sind jedoch in der Philosophie schlechterdings zu verwerfen.

Ein gleiches Postulat ist es, wenn J. H. Fichte sagt: Das höchste Ziel des menschlichen Geistes lasse sich füglich bezeichnen als volle Versöhnung und Eintracht zwischen Wollen und Denken.[2] Unter dem Wollen versteht nehmlich Fichte hier seinen sittlichen Grundwillen, der ihm eben gleichbedeutend ist mit dem Begriff der Sittlichkeit. Denken und Wollen müssen freilich im Einklange stehen; denn das Wollen ist, wie wir gezeigt haben, nichts Selbstständiges, sondern soll ein Effect des Denkens seyn. Zuerst aber Principien für das Wollen aufstellen, oder — denn dieses gilt auch von Fichte — die herkömmlichen Sittlichkeits-Vorstellungen ohne Kritik nur unter Principien zu bringen suchen, und dann verlangen, dass die Resultate des theoretischen Denkens damit im Einklange stehen müssen, ist eine wieder auf Voreingenommenheit beruhende Vergewaltigung dieses theoretischen Denkens, eine unberechtigte Zwecksetzung für dasselbe.

Von Ulrici haben wir schon früher angeführt, dass er die Erforschung der Wahrheit für ein ethisches Thun und eine ethische Pflicht erklärt. Das wäre nun an sich etwas ganz Unverfängliches; allein er bringt Wahrheit und Sittlichkeit doch auch in noch weiter gehende Beziehungen. Er sagt: Der Wissens-Trieb suche Gesetz und Ordnung in der Welt zu erkennen; Gesetz und Ordnung seyen aber Gedanken, die wir bereits haben müssen, ehe wir ihre Realität in der Welt erkennen können; sie entspringen sonach nothwendig aus unserm geistigen, ethischen Wesen, und wir übertragen sie dann auf die Natur. Die intellectuelle Seite der Seele habe jedoch kein Interesse für Gesetz und Gesetzmässigkeit, sie wolle Gedanken-Freiheit. Dieses tiefgreifende Interesse könne daher nur in der ethischen Natur des Menschen seine Wurzel haben. Die Begriffe

1 Bd. V. S. 314.
2 Psychologie. Th. II. S. 78—79.

von Gesetz und Ordnung seyen im Grunde ethische Begriffe. Walten Gesetz und Ordnung in der Natur, so ruhe sie damit auf ethischem Fundamente. Gesetz und Ordnung sey die Grundlage der Wahrheit, nothwendiges Moment des wahren Wesens der Dinge, *conditio sine qua non* der wahren Erkenntniss. Nur also in Folge der ethischen Bestimmung unsers Wesens haben wir ein Interesse für die Wahrheit, streben wir nach ihr und seyen wir der Erkenntniss derselben fähig, und die Natur sey nur durch ihre ethische Beziehungen und die ethischen Momente ihrer Beschaffenheit erkennbar. Die Wahrheit sey ein ethischer Begriff, weil sie an den ethischen Beziehungen der Dinge, an dem Werthe, dem Grund und Zweck derselben einen ethischen Innhalt habe. Auf der ethischen Seite unsers Wesens liege allein die wahre innere Beziehung zwischen Theorie und Praxis, und die Ethik habe nur zu zeigen, dass die Wahrheit ethischer Natur, ethischen Innhalts sey.[1] Überhaupt könne von Vernunft, sowohl theoretischer als practischer, erst dann die Rede seyn, nachdem dargethan sey, dass der Mensch ein moralisches Wesen sey. Es seyen auch unsre ethische Begriffe, wenn sie auch noch einer festeren Begründung und klarerer Fassung bedürfen, viel gewisser und evidenter, als die Gründe und Grund-Begriffe der Metaphysik. Der Versuch, die Ethik auf die Metaphysik zu basiren, gleiche daher dem widersinnigen Unternehmen, die Säule auf das Dach zu setzen, das von ihr getragen werden solle.[2] Man muss sich hiebei daran erinnern, dass Ulrici, wie wir früher angeführt haben, die Ethik für das Ganze der Philosophie erklärt, für deren Aufbau die übrigen philosophischen Disciplinen nur Hilfs-Wissenschaften seyen.

Gegen diese Auffassung Ulrici's von der philosophischen Bedeutung der Ethik haben wir uns bereits ausgesprochen. Im übrigen sind auch die weitern hier angeführten Gedanken desselben in der That unbegreifliche Phantasien. Wie kann man Sittlichkeit, die es begrifflich nur mit dem Wollen und Handeln des Menschen zu thun hat, der Natur beilegen? Die Gesetzlichkeit und Ordnung, welche wir objectiv in der Natur finden, hat mit Sittlichkeit auch überall nichts zu schaffen. Es sind phantastische Voraussetzungen, in denen sich Ulrici hier ergeht. Aber freilich vindicirt er ja der Einbildungskraft die Aufgabe, die ethische Idee des Guten und die ethische Idee der Wahrheit zu formen[3], womit es sich jedoch dann nicht

[1] Naturrecht. S. 120--29.
[2] Ibid. S. 96—99.
[3] Ibid. S. 177. 178.

reimen will, wenn er die Philosophie als die freie, uninteressirte und voraussetzungslose Forschung nach Wahrheit definirt.[1]

Das Ethische — das müssen wir allen derartigen Aufstellungen gegenüber constatiren — ist nicht etwas selbstständig für sich Bestehendes, das sonach die Philosophie als etwas thatsächlich und positiv neben ihr Feststehendes, wie die Natur, hinzunehmen, und mit dem sie sich so oder anders abzufinden hätte; das Ethische ist vielmehr ein Gedanken-Ding, eine gewisse Art des Auffassens und Beurtheilens des menschlichen Gesinntseyns, Wollens und Handelns, welche Auffassungs-Art, wie wir gesehen haben, eine sehr verschiedene seyn kann. Wir haben dabei nichts objectiv Feststehendes vor uns, wie die Natur, sondern nur subjective Auffassungen und Urtheile, welche als solche, wenn sie auch bei gebildeten Nationen traditionell im Allgemeinen einen gewissen gleichförmigen Typus angenommen haben, doch der Philosophie gegenüber eben so wenig einen Anspruch auf unantastbare Autorität haben, als die verschiedenen Religionen, bei denen der Positivität ihrer einander entgegenstehenden Gestaltungen wegen dieses allerdings einleuchtender ist, als bei dem ethischen Glauben, der es seit dem veralteten jüdischen Gesetze, das durch die christliche Lehre nur einige Reformen erfahren, zu keiner positiven gesetzesgültigen Codification mehr gebracht hat, und bei dem daher die Verschiedenheiten weniger in die Augen fallend sind. Die Philosophie hat dieser subjectiven Erscheinung des ethischen Glaubens gegenüber sich eben so frei und selbstständig zu verhalten, wie gegenüber dem religiösen Glauben; jener ist nicht minder als dieser ein Gegenstand ihrer freien und »uninteressirten« Prüfung und Forschung nach Wahrheit. Es ist daher ein der Philosophie unwürdiges Vorurtheil, das Ethische in seiner hergebrachten Gestalt ohne weiteres als etwas unangreifbar Feststehendes hinzunehmen und dem philosophischen Denken zuzumuthen, sich vor ihm zu beugen und sich ihm zu accommodiren. Der philosophischen Forschung dürfen keine Schranken irgend einer Art gezogen werden.

Tugendhaftigkeit und Charakter.

So schwankend nach dem früher Vorgetragenen auch die verschiedenen Begriffs-Bestimmungen der Sittenlehre und des Sittlichen sind, so lauft doch durch alle diese verschiedene Ansichten, so weit

[1] Ibid. S. 129.

sie nicht in Wirklichkeit eine Verneinung des herkömmlichen Sittlichkeits-Princips involviren, das Gemeinsame hiedurch, dass für das Wollen und Handeln ein Gebot — habe dieses nun seinen Grund, worin es wolle — bestehe, ein Sitten-Gesetz, dessen Befolgung Pflicht sey, und dass die Sittlichkeit darin bestehe, die Befolgung dieses Gesetzes zu wollen und so weit möglich handelnd auszuführen. Der Wille und die Gesinnung sollen also fortwährend und ununterbrochen auf diese Gesetzes-Befolgung gerichtet seyn. Daraus ergab sich nun von selbst die Bestimmung der wahren Sittlichkeit als einer bleibenden Eigenschaft des Charakters, als constanter Tugendhaftigkeit.

So sagt Kant: Der moralische Werth einer Handlung liege nicht in der dadurch zu erreichenden Absicht, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen werde, in dem Princip des Willens. [1] Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, sey nur Eine und dieselbe, nehmlich die tugendhafte Gesinnung; nur in Ansehung der Zwecke der Handlungen könne es mehrere Tugenden geben. Tugend sey die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht. [2]

In ähnlicher Weise J. G. Fichte: Das Eine sittliche Ich werde sich in alle Ewigkeit gleich bleiben. Sittlichkeit sey der für alle Ewigkeit, einmal für immer, gefasste Wille, so dass alle künftige Freiheit und Willens-Bestimmung schlechthin unmöglich gemacht werde. Der Wille müsse Persönlichkeit, Charakter, und Sittlichkeit ewiger und unaustilgbarer Charakter seyn. Eine einzige Ausnahme vom sittlichen Handeln zeige, dass Sittlichkeit nicht da sey. Das Ich müsse ganz im Begriff aufgehen. Wer nur einmal in seinem Leben seine Pflicht um der Pflicht willen vollbringe, der ergreife dadurch nothwendig für seine ganze Existenz den Entschluss, derselben getreu zu seyn. Habe er nur diessmal seine Pflicht thun wollen, so habe er sie auch diessmal nicht thun wollen und nicht gethan. [3]

Bei Hegel finden sich folgende Aussprüche: Das Sittliche, insoferne es sich an dem individuellen, durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflectire, sey die Tugend, Rechtschaffenheit. Wenn ein Mensch dieses oder jenes Sittliche thue, so sey er nicht gerade tugendhaft, aber wohl dann, wenn diese Weise des Benehmens eine Stetigkeit seines Charakters sey. Die Tugend sey sittliche

1 Werke. Bd. VIII. S. 19—20.
2 Bd. IX. S. 242. 253. 260.
3 Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 52—55. 126.

Virtuosität.[1] Der sittlich rechtschaffene Mensch sey so, ohne dass er vorher Betrachtungen darüber anstelle; es sey sein Charakter, und es sey bei ihm fest, was gut sey. Damit das eingesehene Gute Tugend sey, müsse der ganze Mensch, das Herz, das Gemüth, identisch damit seyn. Tugend sey Einsicht und Charakter.[2] Insoferne die Erfüllung der Pflichten mehr als subjectives Eigenthum eines Individuums erscheine und mehr seinem natürlichen Charakter angehöre, sey sie Tugend.[3]

Herbart sagt: Tugend bedeute den innern Werth derjenigen Person, welche die sämmtlichen Regeln des Handelns kenne und beobachte.[4]

Nach J. H. Fichte ist Tugend die völlige Wechseldurchdringung von Einsicht und Willen, eine vollkommene Gesinnung, die bleibende Fähigkeit, seinen Willen der Idee des Guten, der ethischen Idee zu unterwerfen, die dieser Idee gemässe Gesinnung, als allgemeines Wollen des Guten, der bleibende unverrückte Vorsatz, seinen Willen der sittlichen Idee gemäss zu machen. Nicht im Naturell, sagt Fichte, sondern im Charakter, in der Gesinnung, in dem, wie der Mensch seinen Grund-Willen erfasse, liege das eigentliche Kriterium des Guten und Bösen. Die substantielle Sittlichkeit müsse zur allgemeinen, sich gleichbleibenden und alle einzelne Handlungen bewusst durchdringenden Gesinnung werden. Es gebe nur Eine Tugend, die Selbstlosigkeit, die Gesinnung und den Willen des Guten. Diese Tugend, oder der Charakter, sey jedoch kein unveränderlicher, sich gleich bleibender Zustand, sondern ein unablässiges Streben, der Charakter bringe sich immer von neuem hervor, und die Ethik könne auch als die Lehre von dem rechten, dem Begriffe gemässen Charakter und dessen Ausbildung bezeichnet werden.[5]

Mit dieser Annahme einer fortschreitenden Ausbildung des sittlichen Charakters setzt sich der jüngere Fichte in Gegensatz zu dem älteren, welcher neben seinem Ideal eines unwandelbaren jede Abweichung von der Pflicht ausschliessenden sittlichen Charakters gar keine Sittlichkeit anerkennt. J. G. Fichte steht indessen mit dieser seiner extremen Aufstellung ziemlich allein, und es pflegt sonst allgemein angenommen zu werden, dass es verschiedene Stufen

1 Werke. Bd. VIII. S. 209. 211.
2 Bd. XIV. S. 67—69.
3 Bd. XVIII. S. 66. §. 47.
4 Werke. Bd. VIII. S. 215.
5 System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 121. 122. 128. 166. 201—2. 204. 206—10. 228. Psychologie. Th. II. S. 163. 168. 184—86.

der sittlichen Vollkommenheit *resp.* Unvollkommenheit gebe. Es mag in dieser Beziehung nur an das erinnert werden, was Strauss hierüber sagt: Die Eintheilung der Menschen in gute und böse genüge nicht, es gebe eine unendliche Mannigfaltigkeit von Mischungen und Übergangs-Stufen.[1] Viele verhalten sich gar nicht wie Menschen, sondern stehen auf thierischem Standpunkte.[2]

Von dem Standpunkt aus, dass Sittlichkeit in Befolgung des Moral-Gesetzes bestehe, kann, abgesehen von dem zu weit gehenden Rigorismus des J. G. Fichte, gegen alle diese Raisonnements eigentlich nichts erinnert werden. Ob aber dieser Gesetzes-Standpunkt ein haltbarer sey, das wird sich uns erst später ergeben.

Hiebei mag noch angeführt werden, dass auch rücksichtlich der Motivirung der formell guten Handlungen strengere und laxere Ansichten herrschen. Die strengere geht dahin, dass bei einer sittlichen Handlung die Folgen derselben nicht ein Motiv derselben bilden dürfen, dass eine solche ohne alle Rücksicht auf die Folgen zu vollbringen sey. Diese Ansicht ist vertreten von J. G. Fichte[3] und Hegel.[4] Dagegen sagt Stewart: Als Unterstützungs-Mittel für die Tugend habe die Natur dem Menschen das Gefühl der Ehrfurcht, der Sympathie, der Scheu vor dem Lächerlichen und die Neigung für das Schöne mitgegeben; und Beneke lehrt sogar, dass auch die Furcht vor Strafe und Schande auf unsre Handlungen einwirken dürfen.[5] Diese beide stehen aber freilich nicht auf dem Gesetzes-Standpunkte. Die Consequenz dieses Standpunktes muss allerdings mit Nothwendigkeit zu jener strengen Ansicht führen.

Nothwendigkeit des Kampfes mit dem Bösen und Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe.

Wir haben oben gesehen, von welcher Bedeutung in der Sittenlehre der Gegensatz von gut und böse ist. Man kann sagen, der ganze Begriff der Sittlichkeit beruhe auf diesem Gegensatze, so zwar, dass, sobald dieser Gegensatz wegfallen würde, von Sittlichkeit in ihrer hergebrachten Bedeutung nicht weiter gesprochen werden könnte. Wo also von Sittlichkeit die Rede soll seyn können, da kann das Böse und sein Gegensatz zum Guten nicht entbehrt

1 Christl. Glaubenslehre. Bd. II. S. 17.
2 Der alte und der neue Glaube. S. 245.
3 Werke. Bd. V. S. 391—92.
4 Werke. Bd. XVIII. S. 144. §. 82.
5 Grundlegung der Physik der Sitten. S. 173—74.

werden. Sittlichkeit aber soll einmal bestehen, also muss nothwendig auch das Böse seyn. Das haben denn auch die Moralisten vielfach anerkannt und ausgesprochen, wobei vornehmlich an den Kampf des Menschen mit seiner eigenen sinnlichen Natur gedacht wird.

Schelling sagt im Anschluss an Plato oder Sokrates: Es müsse ein Nicht-Gutes seyn, wogegen das Gute seine Gewalt äussern könne. Das Nicht-Gute müsse in seiner Art so ewig seyn, wie das Gute, und es müsse schon da seyn, indem das Gute sich erhebe [1]; und ferner: Das gute Princip sey nicht ohne das böse zu erkennen; auch in der Philosophie gehe der Weg zum Himmel nur durch den Abgrund. [2]

Hegel spricht aus: Der Mensch sey nur gut, insoferne er auch böse seyn könne. Das Gute und das Böse seyen begrifflich untrennbar. Das Böse liege im Begriffe und sey nothwendig. [3]

Diese Aufstellung ist auch diejenige Zellers, wenn er sagt: Der wirkliche Zustand des Willens sey immer aus gut und böse zusammengesetzt. Dieser Gegensatz seiner Elemente gehöre so sehr zum Wesen des Willens, dass dieser mit dessen Verschwinden Wille zu seyn aufhörte. Der Mensch sey immer gut und böse zugleich. Sittlichkeit setze immer ihr Gegentheil als ihren Entwicklungs-Grund voraus. So sey das Böse für den Menschen nothwendig und unvermeidlich. [4]

Ähnlich sagt J. H. Fichte: Ohne Überwindung des Bösen sey kein wahrhaft durch Freiheit befestigtes Gutes möglich. Das Böse müsse nicht blos formal, sondern real möglich seyn. Das Gute müsse stets aus seinem Gegentheil gewonnen werden. [5]

Endlich Chalybäus: Die Natur-Basis sey in die Sittlichkeit aufzunehmen und unter das Princip der Freiheit unterzubringen; sie bleibe nothwendig; und werde dieses Natürliche als das Böse gefasst, so sey das Böse nothwendig zur Sittlichkeit. [6]

Eine nothwendige Consequenz dieser Auffassung ist, dass der Sittlichkeits-Process nie zur Ruhe kommen, das Böse nie vollständig überwunden, vollkommene Sittlichkeit, das Ideal des Guten, nie erreicht werden kann, weil mit dem Aufhören des Kampfes gegen

1 Werke. Abth. I. Bd. VIII. S. 75.
2 Bd. VI. S. 43.
3 Werke. Bd. VIII. S. 181. 183.
4 Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 80—84.
5 Speculative Theologie. S. 605—6.
6 System der specul. Ethik. Th. I. S. 179.

das Böse auch der Begriff der Sittlichkeit in sich zusammen fallen müsste. Diess hat insbesondere Hegel eingesehen und ausgesprochen. Die Ewigkeit der sittlichen Idee, sagt er, gehe in einen empirisch unendlichen Process über. Die Vollendung der Moralität sey in's Unendliche hinauszuschieben; denn wenn sie wirklich einträte, würde das moralische Bewusstseyn sich aufheben. In der Harmonie verschwinde die Moralität als Bewusstseyn. Die Vollendung sey darum nicht wirklich zu erreichen, sondern bleibe stets nur eine Aufgabe. Eine vollendete Moralität gebe es nur in dem Jenseits der Wirklichkeit, in der Vorstellung. Das Sollen sey ein Process in's Unendliche. Die Ausführung des Guten sey eine Unmöglichkeit, es bleibe ein Sollen; die Idee des vollendeten Guten sey ein absolutes Postulat, seine Verwirklichung ein unendlicher Process. Der Wille wolle die Welt zu dem machen, was sie seyn solle. Wäre sie aber so, so fiele damit die Thätigkeit des Willens weg. Der Wille fordere also selbst, dass sein Zweck nicht realisirt werde. Wenn das Gute ein moralisches seyn solle, so werde gefordert und vorausgesetzt, dass die Disharmonie perennire; denn das moralisch Gute könne nur bestehen und sey nur im Kampf mit dem Bösen, dessen Perenniren also ebenfalls gefordert werde.[1] Hegel hat zwar in seiner Phänomenologie,[2] seiner Encyklopädie[3] und seiner Rechts-Philosophie[4] diesen nothwendigen Kampf des Guten mit dem Bösen und die Nothwendigkeit des Perennirens dieses Kampfes für einen der Widersprüche erklärt, in denen man sich auf dem Standpunkte der Moralität, bei der gewöhnlichen moralischen Welt-Anschauung, herumtreibe; in seiner Religions-Philosophie aber[5] hat er doch wieder positiv dasselbe ausgesprochen. — Wirkliche Sittlichkeit wäre so nach Hegel eine Sache der Unmöglichkeit.

Diessfalls übereinstimmend mit Hegel sagt auch Zeller: Die sittliche Anforderung sey eine unendliche Aufgabe für den Willen, d. h. eine solche, die zwar nie schlechthin, wohl aber in unbegrenzter Annäherung gelöst werden könne; und eben nur diese Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe sey es, welche der Begriff des Sollens ausdrücke.[6] Da die Freiheit des menschlichen Willens ebensowohl die

1 Werke. Bd. I. S. 153. Bd. II. S. 442. 448. Bd. III. S. 136. Bd. V. S. 313. Bd. VI. S. 406—7. Bd. XII. S. 534.

2 Bd. II. S. 442—60.

3 Bd. VI. S. 406—7.

4 Bd. VIII. S. 162.

5 Bd. XII. S. 534.

6 Theolog. Jahrb. Bd. VI. S. 87.

Möglichkeit des Bösen wie des Guten in sich schliesse, so sey auch der Kampf beider Mächte aus einer sittlichen Welt nicht wegzudenken. Dieser Kampf aber würde nicht Statt finden, wenn das Gute unter allen Umständen den Sieg davon trüge.[1]

Diese Unendlichkeit oder Unerreichbarkeit der sittlichen Aufgabe ist allerdings, wie gesagt, eine nothwendige Consequenz des aufgestellten Begriffs der Sittlichkeit. Es liegt jedoch darin der unverkennbare Widerspruch der Stellung einer unerfüllbaren Aufgabe. Es ist ja sonst, und zwar nicht nur von Kant[2], J. G. Fichte,[3] Herbart[4] und Strauss[5], sondern auch von Hegel selbst[6] anerkannt, dass man, was man solle, auch können müsse, dass das Unmögliche nie Pflicht seyn könne. Dagegen verstosst aber Hegel, wenn er es für Pflicht erklärt, nach sittlicher Vollkommenheit zu streben und sittlich vollkommen zu werden, aber zugestehen muss, dass die Erfüllung dieser Aufgabe eine unmögliche sey. Dieser Widerspruch lässt sich nur daraus erklären, dass in den betreffenden Aufstellungen irgendwo ein Fehler stecken, dass also entweder jene sittliche Forderung unrichtig gestellt, oder der ihr zu Grunde liegende Begriff der Sittlichkeit ein unhaltbarer seyn muss. Hierüber wird das zweite Buch die erforderliche Verständigung geben.

Anführen wollen wir hier noch, dass O. Pfleiderer sich dahin ausspricht: Ein unendlicher Fortschritt zur sittlichen Vervollkommnung könne nicht angenommen werden, denn ein Fortschritt *in infinitum* wäre so viel als kein Fortschritt.[7] Er hat sich jedoch nicht weiter auf die hier vorliegende Schwierigkeit eingelassen, und man findet bei ihm daher keine Lösung des Problems.

Gesetz und Neigung, Gefühl und sittliche Lust.

Wenn die Sittlichkeit als ein Kampf mit dem Bösen, als ein durch das Gesetz gebotener Widerstand gegen die natürlichen Triebe und Neigungen aufgefasst wurde, so konnte natürlicher Weise, wo ein solcher Kampf, ein solches Ringen des Gesetzes-Gehorsams mit dem natürlichen Bösen, mit der Sinnlichkeit, nicht Statt fand, auch von Sittlichkeit nicht die Rede seyn. Es führte dieses zu der von

1 Ibid. S. 249.
2 Werke. Bd. VIII. S. 141. Bd. X. S. 54. 77.
3 Werke. Bd. IV. S. 207. II. Bd. V. S. 183.
4 Werke. Bd. IX. S. 267.
5 Der alte und der neue Glaube. S. 241.
6 Weske. Bd. III. S. 136.
7 Das Wesen der Religion. S. 340.

Kant geforderten rigorosen Allein-Herrschaft der Strenge des Gesetzes, der Befolgung der gesetzlichen Pflicht blos um der Pflicht willen mit Ausschluss aller Neigung. Nur in diesem Falle, sagt er, habe die Maxime einen moralischen Gehalt. Wohlthun aus Neigung könne liebenswürdig und löblich seyn, aber es habe keinen wahren sittlichen Werth und verdiene keine Hochschätzung. Eine Handlung habe erst dann moralischen Werth, wenn sie ohne alle Neigung lediglich aus Pflicht geschehe. Moralisch sey der Charakter nur dann, wenn man nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht wohlthue. Der moralische Werth der Handlung liege nicht in der Absicht, die dadurch erreicht werden solle, sondern in der Maxime, in dem Princip des Wollens. Pflicht sey die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz mit Ausschluss aller Bestimmungs-Gründe aus Neigung. Nichts als diese Achtung dürfe den Willen bestimmen; dem Gesetze sey mit Abbruch aller Neigungen Folge zu leisten. Dieser Bestimmungs-Grund des Willens, die allgemeine Maxime des Gesetzes, sey das Sittliche. Das moralische Gefühl dürfe nicht das Richtmass unsers sittlichen Urtheils seyn, es sey vielmehr nur die subjective Wirkung, welche das Gesetz auf den Willen ausübe. Wenn andere Triebfedern, als das Gesetz selbst, den Willen zu gesetzmässigen Handlungen bestimmen, so sey der Mensch bei diesen guten Handlungen dennoch böse. Das Gesetz habe aber nicht darum für uns Gültigkeit, weil es interessire, sondern es interessire, weil es für uns gelte. Indem das Gesetz allen unsern Neigungen Eintrag thue, bewirke es ein Gefühl, welches Schmerz genannt werden könne. Legal könne eine Handlung auch seyn, wenn deren Bestimmungs-Grund Neigung sey, aber Moralität, moralischer Werth komme ihr nur zu, wenn sie um des Gesetzes willen geschehe. Es sey sehr schön, aus Menschenliebe und theilnehmendem Wohlwollen Gutes zu thun oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das sey nicht die rechte Maxime; der Bestimmungs-Grund unsers Willens dürfe in nichts anderem liegen, als in der Achtung vor dem Gesetz. Wenn das Gesetz aus Liebe befolgt würde, so würde es aufhören, ein Gebot zu seyn, und die Moralität, die nun in Heiligkeit übergienge, würde aufhören, Tugend zu seyn. Mit allem diesem glaubt jedoch Kant auch das Gebot vereinigen zu können: »Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst«, da dasselbe ja doch als Gebot Achtung vor dem Gesetze fordere.[1] Es

[1] Werke. Bd. VIII. S. 16—21. 63. 96—97. 197. 206—11. Bd. X. S. 33.

stellt sich dieses jedoch als eine blose inconsequente Accommodation dar. Weniger zu reimen ist es, wenn Kant für die Erfüllung der Pflicht ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens daran für erforderlich hält [1], und sogar sagt: alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Princip der Übereinstimmung des Willens des einen mit dem des andern enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen, und wenn er diese Gefühle als berechtigte Bestimmungs-Gründe des Willens anerkennt. [2] Die unbesiegbare Natur hat hier eben dem Rigorismus seiner Grundsätze ein Schnippchen geschlagen. So will es denn auch mit jener seiner Lehre nicht stimmen, wenn er sagt: Wenn die ehrfurchtsvolle Scheu vor dem Gesetze sich in Zuneigung, die Achtung in Liebe verwandeln würde, was freilich für ein vernünftiges Geschöpf nicht zu erreichen sey, so würde das die Vollendung einer dem Gesetze gewiedmeten Gesinnung seyn. [3]

Hegel scheint diesen Kant'schen Rigorismus adoptirt zu haben, indem er ausspricht: Gesinnung und Absicht müsse dem, was an sich Gebot sey, entsprechen; das, was Pflicht sey, dürfe nicht aus Neigung oder um irgend einer fremdartigen Pflicht willen gethan werden, sondern aus Gesinnung weil es Pflicht sey [4]; die Pflicht solle um der Pflicht willen gethan werden, und zwar müsse das objective Gesetz, und nicht die subjective Überzeugung entscheiden. [5] Das Gesetz sey das Wesentliche und die Individualität das Aufzuhebende. Das Gesetz des Herzens sey aber vollends eine Verrücktheit. [6] Hegel bleibt sich jedoch in seinen diessfälligen Aussprüchen nicht getreu, indem er das einemal sagt: Der seiner selbst gewisse Geist thue alles, was er thue, nach Überzeugung von seiner Pflicht [7], und sodann erklärt: Die Kant'sche Theorie führe zu einem leeren Formalismus, zu einer Rednerei von der Pflicht um der Pflicht willen [8]; mit dieser Forderung, die Pflicht um der Pflicht willen zu thun, komme man aber nicht von der Stelle. [9] — Das Wesentliche bei diesen incongruenten Worten bleibt jedoch das, dass Hegel, wie Kant, als ein sittliches Handeln nur ein solches anerkennt, bei

1 Bd. VIII. S. 96.
2 Bd. IX. S. 358.
3 Bd. VIII. S. 210—11.
4 Werke. Bd. XVIII. S. 197. §. 189.
5 Bd. VIII. S. 172. 191—95. 201.
6 Bd. II. S. 270-75.
7 Ibid. S. 577.
8 Bd. VIII. S. 173.
9 Bd. VI. S. 116.

welchem die Absicht der Gesetzes-Befolgung mit Ausschluss jeglicher Neigung der einzige Bestimmungs-Grund ist.

Derselben Ansicht ist auch Ulrici, indem er sagt: Wenn das Wohlwollen nur aus dem Mitgefühl entspringe und mithin nur das eigene Wohlgefühl der Mitfreude erstrebe, so sey ein solches Wollen und Handeln an und für sich so wenig ein sittliches, gutes, wie das Essen und Trinken, das auf das Wohlgefühl des befriedigten Hungers und Durstes ausgehe.[1]

Wir sind hiemit zu einer der bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten einer von dem hergebrachten Begriff der Sittlichkeit aus consequent durchgeführten Sittenlehre gelangt. Es steckt hinter diesem Rigorismus die allerdings natürliche Indignation gegen das Böse, auf welcher Indignation das Urtheil beruht, dass dasselbe eine Schuld sey und Strafe verdiene, womit natürlich das weitere Urtheil Hand in Hand gehen muss, dass dem Guten Belohnung gebühre. Eine solche Belohnung kann nun aber natürlich nur begründet seyn, wenn das gute Handeln ein wirkliches Verdienst ist. Die Gesetzes-Befolgung, das pflichtmässige Handeln, die Tugend, überhaupt die Sittlichkeit musste daher nothwendig zu einem Verdienst gemacht werden. Ein solches Verdienst war aber nicht vorhanden, wenn nur aus Neigung oder vermöge einer glücklichen Anlage der Natur dem Gesetze gemäss gehandelt wurde; es musste ein solches Handeln vielmehr einen im Kampfe mit sich selbst errungenen Sieg, eine sich abgewonnene Selbst-Überwindung in sich schliessen und mit einem Gefühle der Unlust und des Schmerzes, wie Kant sagt, verbunden seyn. So war nun — das war die nothwendige Consequenz davon — derjenige unglücklich, dem das Gut-Handeln die Sache eines natürlichen Triebes war, der eine Lust und Freude daran hatte, gut zu handeln, der damit nur einer natürlichen Neigung folgte. Sein Gut-Handeln konnte ihm nicht zum Verdienst angerechnet werden, es kam diesem seinem Handeln lediglich kein moralischer Werth zu, es konnte kein Gegenstand der Hochschätzung seyn. Das führte dann wieder zu der weitern Consequenz, dass der Mensch dazu verdammt seyn musste, es nie zu wirklicher Sittlichkeit bringen zu können. Theoretisch war allerdings gegen diese Lehre nichts einzuwenden; die herkömmliche Ansicht von der Sittlichkeit führte mit Nothwendigkeit zu diesem Resultate. Gleichwohl welcher gesunde Verstand und welches natür-

[1] Naturrecht. S. 75—76.

liche Gefühl sollte den Widersinn verkennen, den diese Lehre enthält, welche Schiller mit seinem bekannten Distichon persiflirt:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Diese widersinnige Consequenz kann ihren Grund nur darin haben, dass jener Begriff der Sittlichkeit als einer verdienstlichen, in einem schmerzlichen Kampfe errungenen Selbst-Überwindung an einem Fehler laboriren muss.

Allerdings haben viele Ethiker einen solchen allem natürlichen Gefühle Hohn sprechenden Rigorismus von sich ferne gehalten. So spricht sich schon J. G. Fichte in entgegengesetztem Sinne aus: wenn er sagt: Im Sittlichen entscheide das Gefühl, welches sich freilich auf ein gemeinhin unbewusstes Gesetz der Vernunft gründe; wenn er, wie wir schon oben angeführt haben, den sinnlichen Trieben in einer heitern Weise ihr Recht widerfahren lässt, jede Selbst-Kreuzigung und Ertödtung verwirft, und dazu einladet, hinzuwerfen, was keinen Genuss gewähre, damit dasjenige, was unendlichen Genuss verleihe, an uns kommen könne; wenn er ferner sagt: Das einzig mögliche Glaubens-Bekenntniss sey, fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebiete. Wenn dem Menschen seine Bestimmung aufgehe, dann ergreife sie ihn mit unaussprechlicher Liebe und mit dem reinsten Wohlgefallen, so dass er niemals etwas mit Unlust thue, sondern nur dasjenige, woran er die höchste Lust habe.[1]

Auch J. H. Fichte verlangt eine Erhebung in einen solchen Zustand, dass Gebot und Neigung nicht mehr aus einander fallen, und sagt unter der Rubrik »Der sittliche Charakter in der Einheit des Selbstgefühls mit der Idee des Guten«: Hier finde kein Gegensatz mehr Statt zwischen dem Triebe und der Idee des Guten, sondern das Subject sey auch im Selbstgefühle mit dieser Idee Eins geworden, und was vorher ein kampfvolles, in steter Selbst-Überwindung begriffenes Ringen gewesen sey, sey jetzt zu unerschütterlicher Eintracht mit sich gelangt; welchen Zustand Fichte freilich nur in Folge göttlicher Einwirkung eintreten lässt. Ferner sagt derselbe: So lange das Natürliche in uns unserm höhern und ursprünglichen Willen noch unangemessen sey, behalte die Pflicht die Form des Gebots. Sey aber jene Unmittelbarkeit dem Grundwillen in uns bleibend unterworfen, so könne die Pflicht nicht mehr bloses Gebot genannt werden, sie sey der Ausdruck der innersten Freiheit

[1] Werke. Bd. IV. S. 208. 216. Bd. V. S. 185. 532. Bd. VII. S. 57.

und Neigung unsers ganzen in sich versöhnten und vollendeten Wesens, und der Wille sey dann mit der Idee des Guten, mit dem Grundwillen Eins geworden, der Ausdruck des Sollens in der Pflicht sey verschwunden, was eben die höchste und wahrhafteste Gestalt des Pflicht-Begriffs sey. Die Wurzeln und den Ursprung aller Tugend und Pflicht findet Fichte in der Begeisterung, die ja ein mit hoher Lust verbundener Affect ist. [1]

Stahl sagt in Opposition gegen Kant: Wer das Gute mit Neigung und mit Liebe des Nächsten thue, der stehe eine Stufe höher, als der es mit steter Selbst-Überwindung thue. [2]

In ähnlicher Weise sagt v. Hartsen: Das Gut-Handeln aus Pflichtgefühl stehe nicht höher, als das Gut-Handeln aus Liebe. [3]

Nach Frauenstädt ist das ethische Ideal ein Wille, der das objectiv Gute oder das wahre Wohl der Wesen aus reiner Lust und Liebe dazu bezwecke und demgemäss handle. Er bemerkt gegen Kant: Jedes Handeln nach einer Regel setze einen Zweck, und der Zweck einen Trieb, eine Neigung voraus. Das Urspringliche sey immer der Trieb, die Neigung. So setze auch das Handeln aus Pflicht die Neigung zur Pflicht-Erfüllung voraus. Zwischen Pflicht und Neigung sey sonach kein absoluter, sondern nur ein relativer Gegensatz. Nicht das Handeln aus Neigung schlechthin, sondern nur das Handeln aus einer andern als sittlichen Neigung, wie aus Temperament und Stimmung, nehme den pflichtmässigen Handlungen den sittlichen Werth. Nicht die Lust, bemerkt Frauenstädt gegen Kant, bringe Heteronomie in das sittliche Handeln, sondern die Lust an etwas anderem, als dem sittlichen Zweck. Nur wer Gutes thue um seines persönlichen Nutzens oder Vergnügens willen, handle sittlich heteronomistisch, nicht der, welcher es aus Lust und Liebe zum Guten selbst thue. [4]

Ulrici legt ebenfalls dem ethischen Gefühle, wiewohl es an sich nur eine schwache, zarte Affection der Seele sey, ethische Bedeutung bei, und sagt: wenn die allgemeine Menschenliebe, das allgemeine Wohlwollen schon von Natur vorhanden sey, dann sey das sittliche Gebot überflüssig. [5]

Wer wollte auch überhaupt das Wohlwollen gegen andere, die

[1] System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 183–84. 187—88. 242—45. Abth. II. S. 4.

[2] Rechts- und Staats-Lehre. Abth. I. S. 158.

[3] Ztschr. v. Fichte. Bd. 59. S. 119.

[4] Das sittliche Leben etc. S. 77. 153. 155. 284–85.

[5] Leib und Seele. S. 722. Naturrecht. S. 76—77.

Menschenliebe aus dem Sittlichkeits-Katechismus streichen? Hat ja doch auch Kant trotz alles seines Rigorismus das Gebot der Nächsten-Liebe als ein berechtigtes anerkennen müssen.

Schopenhauer geisselt mit Recht jene Kant'sche Theorie einer kalten Gesetzes-Erfüllung, welche er eine das ächte moralische Gefühl empörende Sklaven-Moral nennt, bei der nur befohlen seyn müsse. Eine gute That, sagt er, blos aus Rücksicht auf das Kant'sche Moral-Princip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philosophischen Pedantismus seyn. Das Mitleiden, die Theilnahme an fremder Noth, die Menschenliebe sey die Quelle, aus welcher alles das fliesse, was die Ethik unter dem Namen von Tugend- und Liebes-Pflichten vorschreibe, die alleinige Quelle solcher Handlungen, die moralischen Werth haben, die alleinige ächt moralische Triebfeder und der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten. [1]

Nach Beneke endlich findet die Moral ihre Begründung lediglich in dem Gefühle, dem sittlichen Gefühle, und sind alle kategorische Imperative nur Gefühle. Nicht die Vernunft, sondern das Gefühl solle über Sittlichkeit urtheilen. [2]

Wir sagen nicht, dass diese Ethiker mit ihren angeführten Auffassungen das Richtige getroffen haben; sie haben sich vielmehr — mit Ausnahme von Beneke, der eigentlich gar keine wirkliche Sittlichkeit anerkennt —, da sie doch an dem gewöhnlichen Begriffe der Sittlichkeit festhalten, nur gescheut, Kant bis zu jener seiner extremen Consequenz zu folgen, und haben sich so, ihrem natürlichen Gefühle zuliebe, wie dieses ja auch Kant selbst nicht verwinden konnte, einer unausweichbaren Inconsequenz schuldig gemacht. Wir wollten nur constatiren, dass auch in diesem wesentlichen Punkte keine Übereinstimmung unter den Ethikern herrscht, und dass jene strenge Kant'sche Theorie sich nichts weniger als einer allgemeinen Zustimmung zu erfreuen hat.

Bemerken wollen wir noch, dass Schelling sich ausdrücklich dagegen, dass die Sittlichkeit dem Individuum als ein besonderes Verdienst angerechnet werde, und den daraus hervorgehenden moralischen Hochmuths-Geist ausgesprochen hat, aber freilich nur aus dem Grunde, weil er eine individuelle sittliche Freiheit läugnet und Sittlichkeit für ein Werk der göttlichen Kraft ansieht. [3]

1 Die beiden Grund-Probleme etc. S. 133—34. 227. 231. 233. 236.

2 Grundlegung der Physik der Sitten. S. 2. 10. 79. 220. 280. Schutzschrift etc. S. 9.

3 Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 559—60.

Schöne Sittlichkeit.

Alles Vorstehende ladet von selbst dazu ein, auch dessen noch mit einigen Worten zu gedenken, was man die schöne Sittlichkeit nennt, wenn nehmlich ein Individuum ein so glückliches Naturell besitzt, dass es ohne eines Antriebs durch ein Moral-Gebot oder der Vorstellung von einer Pflicht zu bedürfen, nur an einem solchen Handeln, wie es sonst die sittlichen Gebote vorschreiben, seine Freude und seine Lust und so zu sagen die Poesie des Lebens findet, dass es so jedes Reizes zum Bösen ermangelt, so dass das begehrenswerthe Schöne und das Sittliche für dasselbe Eins und dasselbe ist.

Schiller hat in seinem Aufsatze »Über Anmuth und Würde« seinen Gedanken über diesen Gegenstand in Opposition gegen die Kant'sche Lehre Ausdruck gegeben, und sagt namentlich: In der Kant'schen Moral-Philosophie sey die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschrecke. Es sey für moralische Wahrheiten nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Scheu sich gestehen dürfe. Eine schöne Seele nenne man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen bis zu dem Grade versichert habe, dass es dem Affect die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen dürfe, und nie Gefahr laufe, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruche zu stehen. Die schöne Seele habe kein anderes Verdienst, als dass sie sey. Sie wisse niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es falle ihr nicht ein, dass man anders handeln und empfinden könne. In einer schönen Seele harmoniren Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung, und Grazie sey der Ausdruck ihrer Erscheinung.

Und nun staunt man billig, wenn man von dem strengen Kant in seiner Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft in einer Note [1] folgende Antwort darauf findet: Er gestehe, dass er dem Pflicht-Begriffe gerade um seiner Würde willen keine Anmuth beigesellen könne; denn er enthalte unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruche stehe. Aber die Tugend, das ist die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, sey in ihren Folgen auch wohlthätig; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, gestatte gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht

[1] Werke. Bd. X. S. 24—25.

allein die Rede sey, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Eine sklavische niedergeschlagene Tugend sey nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes, während ein fröhliches Herz in Befolgung seiner Pflicht ein Zeichen ächter tugendhafter Gesinnung sey und selbst in der Frömmigkeit eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken müsse, ohne welche man nie gewiss sey, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.

Doch Kant spricht sich in gleichem Sinne auch in seiner Tugendlehre aus, wo er sagt: Die Regeln der Übung in der Tugend gehen auf die zwei Gemüthsstimmungen hinaus, wackern und fröhlichen Gemüths in Befolgung ihrer Pflichten zu seyn. Was man nicht mit Lust, sondern blos als Frohndienst thue, das habe für den, der hierin seiner Pflicht gehorche, keinen innern Werth und werde nicht geliebt, sondern geflohen. Zur moralischen Gesundheit müsse etwas hinzukommen, was einen angenehmen Lebens-Genuss gewähre und doch blos moralisch sey; das sey das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikur. Mönchs-Ascetik, Fleisches-Kreuzigung und Busse könne den Frohsinn, der die Tugend begleite, nicht bewirken, sondern nur Hass gegen das Tugend-Gebot. Die ethische Gymnastik mache wacker und fröhlich. Die Zucht, die der Mensch an sich selbst übe, könne nur durch den Frohsinn, der sie begleite, verdienstlich und exemplarisch werden. [1]

An jene Antwort an Schiller knüpft sich dann auch die Anerkennung Kant's, dass eine gute Gesinnung angeboren seyn könne, und er handelt sofort eigens von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur, woneben er aber freilich auch, wie wir gesehen haben, einen natürlichen Hang der Menschen zum Bösen annimmt, den er das radicale Böse nennt. [2]

Wir constatiren diese seine Anerkennung, dass es von Natur zum Guten angelegte Persönlichkeiten gebe, in denen die Tugendhaftigkeit eine schöne Gestalt annehme; nur will es uns bedünken, dass er, wenn er in dem solchen Naturen eigenen fröhlichen Befolgen der Pflicht ein Zeichen ächter tugendhafter Gesinnung findet, damit seiner Theorie, wonach nur einer in einem schmerzlichen Kampfe und ohne alle Lust und Neigung geschehenden Gesetzes-Erfüllung wirklicher sittlicher Werth zukomme, eine bedenkliche Blöse gegeben habe, welche durch die obige Unterscheidung von Tugend und Pflicht nichts weniger als bedeckt wird, da Kant die

[1] Bd. IX. S. 353—54.
[2] Bd. X. S. 26. ff.

Tugend als die Stärke der Maxime oder des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht definirt.[1]

Schelling will nichts anderes, als eine solche naturwüchsige schöne Sittlichkeit, wenn er sagt: Man müsse nicht alle natürliche Verschiedenheit unter ein Sitten-Gesetz beugen wollen. Der Gewissenhafte bedürfe des Gesetzes nicht; derjenige aber sey nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflicht-Gebot vorhalten müsse, um sich für das Rechtthun zu entscheiden. Die Lehre, dass der Mensch aus bloser Achtung für das Sitten-Gebot moralisch handeln solle, wäre ganz richtig, wenn es überhaupt richtig wäre, dass das Höchste, wozu der Mensch gelangen könne, Sittlichkeit sey. Allein das höhere Ziel des Strebens für den Menschen sey, dass das Rechte sich in ein Gesetz seiner Natur verwandle, und dass er die Pflicht nicht aus bloser Achtung, sondern aus Liebe und Kraft der innern Nothwendigkeit seiner Natur erfülle. Ohne die Sittlichkeit unmittelbar als Seligkeit zu geniessen, wäre der Mensch nur aus knechtischer Unterwerfung unter das Gesetz moralisch, ohne Liebe, Lust und Schönheit.[2] — Es verschlägt diesen seinen Gedanken nichts, dass Schelling eine solche Sittlichkeit aus einer Identität mit Gott ableitet.

Bei Hegel finden sich nur Anklänge an das, was man schöne Sittlichkeit nennt, indem er sagt: Die gesunde Vernunft wisse unmittelbar, was recht und gut sey. Die sittliche Gesinnung bestehe eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte sey, und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten; indem man zu prüfen anfange, sey man schon auf unsittlichem Wege. Dadurch, dass das Rechte mir an und für sich sey, sey ich in der sittlichen Substanz. Der sittliche, rechtschaffene Mensch sey so, ohne dass er vorher Betrachtungen darüber anstelle; es sey sein Charakter, und es sey bei ihm fest, was gut sey. Das Bewusstseyn der Moralität werde leicht gefährlich und veranlasse Aufgeblasenheit.[3] Unter einer »schönen Seele« versteht er aber etwas ganz anderes, als was man sonst schöne Sittlichkeit nennt, nehmlich ein energieloses Bewusstseyn seiner sittlichen Gesinnung. Einer solchen schönen Seele wirft er Einseitigkeit, die in leeren Dunst verschwinde, und sogar Verrücktheit vor, und erklärt ebenso, wie

[1] Bd. IX. S. 241. 253.
[2] Werke. Bd. VI. S. 548. 558. 565. Bd. VII. S. 392.
[3] Werke. Bd. II. S. 305. 315. 316. Bd. XIV. S. 67.

wir schon angeführt haben, das Gesetz des Herzens für eine Verrücktheit.[1]

J. H. Fichte bezeichnet die schöne Sittlichkeit als die höchste Stufe der Pflichtmässigkeit, welche aufhöre, von der Pflicht etwas zu empfinden[2]; und Wirth sagt: wenn der Geist zur Strenge des Pflicht-Bewusstseyns gelangt sey, so sey das schöne heroische Handeln aus dem individuellen Genius verschwunden und die Prosa eingetreten.[3]

Von Frauenstädt haben wir schon oben angeführt, dass er als das ethische Ideal einen Willen hinstellt, der das Gute, das Wohl anderer aus wahrer Lust und Liebe bezwecke und demgemäss handle, was eben wieder die sogenannte schöne Sittlichkeit ist.

Schopenhauer sagt: Das seyen die wahrhaft ehrlichen Leute, denen der Grundsatz, dem andern sein Recht widerfahren zu lassen, angeboren sey.[4]

Über solche glückliche, liebenswürdige Naturen, zu denen sich jeder unwillkührlich hingezogen fühlen muss, ergeht von dem principiellen Kant'schen Richterstuhle aus das Urtheil, dass ihnen kein Verdienst und ihren Handlungen kein sittlicher Werth zukomme, dass ihnen das Prädicat wahrer Sittlichkeit nicht beigelegt werden könne. Wie sollen es nun aber solche Naturen anfangen, um zu wirklicher, nur im Kampfe gegen den Reiz des Bösen, welcher Reiz für sie gar nicht existirt, bestehender Sittlichkeit zu gelangen? Man sieht, dass man mit jener Lehre von sittlichem Werthe, von sittlichem Verdienst und sittlicher Würde auf den Sand lauft, und dass die Grundlagen auf welche jene Lehre sich stützt, an einem principiellen Fehler leiden müssen.

Die Schuld.

Dem Begriffe des Verdienstes oder der Verdienstlichkeit, welche für die Sittlichkeit und das sittliche Handeln in Anspruch genommen wird, steht als dessen Gegensatz der Begriff der Schuld oder der Verschuldung gegenüber, welcher Begriff ein nothwendiges Merkmal des Begriffs des Bösen bildet. Dieser Gegensatz ist jedoch kein objectiv nothwendiger in der Art, dass, weil das sittlich Gute

1 Bd. II. S. 488—89. 579. 270—74.
2 System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 285.
3 System der specul. Ethik. Bd. I. S. 104.
4 Die beiden Grund-Probleme etc. S. 203.

nur in einem Kampfe soll bestehen können, das Bekämpfte nothwendig ein Böses seyn müsste. Man spricht zwar immer nur von einem Kampfe des Guten gegen das Böse; aber der Kampf könnte ja auch nur gegen ein natürliches oder physisches Übel geführt werden, ohne dass ihm desshalb die Verdienstlichkeit abgesprochen werden müsste. Einem Kampfe z. B. gegen Natur-Ereignisse, um seinen Nebenmenschen beizustehen, wird das gemeine Urtheil die Verdienstlichkeit nicht absprechen, wiewohl das Bekämpfte nicht ein Böses ist. Wenn aber eine solche That nur aus Theilnahme an dem Geschick der andern vollbracht wird, so fällt sie unter den Begriff der schönen Sittlichkeit, und der Rigorist muss daher sagen, sie habe keinen moralischen Werth. Bei dem Kampf mit dem Bösen, in welchem die Sittlichkeit bestehen soll, ist vielmehr dieses Böse, das bekämpft werden soll, nichts anderes, als die eigene — und zwar sinnliche — Natur, und die in dieser Natur begründeten Triebe, Inclinationen und Neigungen. Man kann nun zwar, wie wir gesehen haben, darüber streiten, ob man diese sinnliche Natur mit ihren Trieben und Neigungen schon an sich böse nennen will, oder nicht. Wenn jedoch der Begriff des Bösen, des sittlich Bösen dahin gefasst wird, dass er das Merkmal einer Schuld, einer Verschuldung, in sich schliesse, so kann die dem Menschen angeborene sinnliche Natur, die er sich nicht selbst gegeben hat, an welcher er nicht schuldig ist, nicht unter den Begriff des Bösen fallen. Wo beginnt nun die Schuld? Darin, dass man jenen natürlichen Trieben nachgiebt und sie befriedigt, kann dieselbe, da sie an sich nicht böse sind, nicht liegen. Eine Schuld kann immer nur dadurch begründet werden, dass man entweder etwas thut, von dem man weiss, dass man es hätte nicht thun sollen, oder dass man etwas nicht thut, von dem man weiss, dass man es hätte thun sollen. Da nun das Sollen sich immer nur auf ein verbindliches Gebot gründen kann, so setzt also die Schuld nothwendig ein solches Gebot und dessen Kenntniss voraus, und sie wäre ein bewusstes Zuwiderhandeln gegen ein solches Gebot, dessen Verbindlichkeit von dem Handelnden anerkannt sein müsste. Und zwar müsste das Gebot, da Sittlichkeit in dem Kampfe mit der eigenen sinnlichen Natur bestehen soll, einen solchen Kampf gegen diese vorschreiben. Dass aber jenes bewusste Nichtbefolgen des Gebotes; was man das Böse nennt, wirklich eine Schuld wäre, welche als solche dem Handelnden zugerechnet werden könnte, was zu dem Begriffe einer Schuld gehört, dazu würde ferner gehören, dass dem Zuwiderhandelnden

die Befolgung des Gebotes möglich gewesen wäre. Eine solche Schuld pflegt man dann wohl auch Sünde zu nennen, welche Benennung jedoch immer eine religiöse Beziehung in sich begreift.

Über diesen vom gewöhnlichen sittlichen Standpunkt aus sich ergebenden Begriff der Schuld kann nicht wohl eine Verschiedenheit der Ansichten Statt finden. Es mag hier aber doch in Kürze auf die einschlagenden Gedanken Hegels hingewiesen werden. Der natürliche Mensch, sagt er, sey seinem Begriffe nach gut; indem aber nur der Trieb, die Neigung der Innhalt seines Wollens sey, sey er böse. Der Mensch werde aber erst durch die Erkenntniss, dadurch, dass er, wie die Bibel es vorstelle, von dem Baum der Erkenntniss esse, böse. So werde die Sünde beschrieben; sie sey das Erkennen des Guten und des Bösen. Der sogenannte Stand der Unschuld sey der Stand der Natürlichkeit, des Thiers; der Mensch aber solle durch seinen Willen schuldig, er soll imputabel seyn. Die Schuldlosigkeit, das natürliche bewusstlose und willenlose Seyn desselben, sey es, was nicht seyn solle. Von dem Menschen, der gut heisse, verlangen wir, dass er sich nach Gesetzen richte. Der Mensch, der ein Gebot übertrete, sey böse. Es sey darum die Forderung, dass der Mensch sich selbst überwältige. Das Subject habe schlechthin die Schuld seines Bösen; denn das Böse, wie das Gute, habe seinen Ursprung im Willen, und die Willens-Entschliessung sey des Menschen eigenes Thun, das Thun seiner Freiheit und seiner Schuld.[1]

In ähnlicher Weise, was noch angeführt werden möge, spricht sich auch Zeller aus: Ehe der Mensch die Vorstellungen des Rechts, der Pflicht, der Ehre etc. habe, sey er noch keiner Sittlichkeit fähig. So lange daher der Wille noch ganz in seiner Natürlichkeit befangen sey, komme diese dem Subjecte noch nicht als böse, als ein Nichtseynsollendes zum Bewusstseyn; es habe zwar das Böse an sich, aber es wisse sich noch nicht als böse, der Wille habe noch nicht die Form des Bösen. Erst mit dem Bewusstwerden der sittlichen Anforderung erkenne der Mensch sich selbst in seiner Selbstsucht als böse, und komme nun das Böse in seiner Form als dem Thäter zuzurechnendes Böses zur Erscheinung.[2]

Der Begriff der Schuld ist hiernach für's Erste bedingt durch das Bestehen eines verbindlichen Sitten-Gesetzes, weil Schuld nur

[1] Werke. Bd. VIII. S. 181—83. Bd. IX. S. 393. Bd. XII. S. 260. 261. 264. 265. 270. 272. Bd. XVIII. S. 29.

[2] Theolog. Jahrbücher. Bd. VI. S. 58. 73—76. 83.

in Übertretung eines solchen Gesetzes bestehen kann. Wir haben jedoch bis jetzt ein solches nicht auffinden können. Es genügt aber diessfalls offenbar nicht, wenn der Einzelne sich ein solches Gebot, oder solche Gebote vorstellt und an deren Verbindlichkeit glaubt. Das Gebot muss in Wirklichkeit existiren; denn wenn dieses nicht der Fall ist, dasselbe vielmehr nur in der Meinung des Einzelnen besteht, so ist seine Gesetzes-Übertretung eben eine putative, und keine wirkliche. Die Möglichkeit einer Schuld, einer moralischen Verschuldung, erscheint hiernach auf dem Punkte, auf welchem wir hier stehen, vorerst noch als eine problematische.

Für's Zweite ist es, wie wir schon früher erwähnt haben, ein begriffsnothwendiges Merkmal einer in einer Gesetzes-Übertretung bestehenden Schuld, dass dem Übertreter die Befolgung des Gesetzes möglich gewesen seyn muss, d. h. dass es in seiner Freiheit gestanden seyn muss, sich zur Befolgung oder zur Übertretung des Gesetzes zu entschliessen und das eine oder das andere auszuführen. Bedingung einer solchen Verschuldung ist sonach das Bestehen der menschlichen Willens-Freiheit im Allgemeinen, und dass dieselbe im betreffenden Falle nicht durch irgend einen Umstand thatsächlich aufgehoben war. Nun glauben wir aber den Beweis geführt zu haben, dass es keine Freiheit des menschlichen Willens giebt, dass derselbe vielmehr zu jeder Entschliessung, zu jeder Handlung und Unterlassung durch das nicht von seiner freien Wahl abhängende Motiv der — wenn auch nur momentanen — Befriedigung mit Nothwendigkeit determinirt wird. Eine sittliche Verschuldung in dem herkömmlichen Sinne, eine Sünde — und das kann schon hier definitiv ausgesprochen werden — ist daher eine begriffliche Unmöglichkeit.

Für's Dritte ist es in dem Begriffe einer Schuld, einer sittlichen Schuld, enthalten, dass der, welcher eine solche auf sich ladet, dafür nicht nur zur Verantwortung gezogen werden kann, sondern auch dass dieselbe gebüsst werden muss, dass sie ihm zum Zwecke dieser Abbüssung muss zugerechnet werden können. Darum sagen Hegel und Zeller und mit ihnen alle consequente Ethiker, dass die Schuld dem Thäter zugerechnet werden müsse, dass er dafür imputabel sey, d. h. dass er dafür zur Rechenschaft müsse gezogen werden können und dafür auch Rechenschaft ablegen müsse, nach welcher Rechenschaft oder Abrechnung dann seine Busse berechnet werden müsste. Eine Schuld, wegen welcher der Schuldige nicht zur Rechenschaft gezogen, d. h. welche ihm nicht zugerechnet werden

könnte, wäre ein begrifflicher Widerspruch, es wäre keine Schuld. Eine solche Rechenschafts-Ablegung setzt aber ein Forum voraus, vor dem sie zu geschehen hätte, einen Richter, der den Schuldigen zur Rechenschaft zöge, mit ihm abrechnete und ihm die verdiente Busse auferlegte. Wie steht es nun mit diesem Gerichtshofe? Ein irdischer menschlicher Gerichtshof existirt hiefür nicht, und kann nicht bestehen. Der Staat hat wohl seine Straf-Gerichte, vor welchen Thaten, welche er seines Bestandes und Zweckes wegen nicht dulden kann, nach Massgabe eines von ihm erlassenen Straf-Gesetzes abgeurtheilt werden, aber nur von Rechts wegen, und nicht von Sittlichkeits wegen. Ein menschliches Gericht, das dazu competent wäre, jeden Menschen wegen sittlicher Verschuldungen vor seinen Richterstuhl zu ziehen und nach einem absoluten Sitten-Gesetze abzuurtheilen, kann es natürlicher Weise nicht geben. Es bliebe daher nichts anderes übrig, als ein göttliches Gericht dieser Art, und zwar, da auf Erden ein solches nicht besteht, im Jenseits anzunehmen, vor welchem also die Menschen nach dem Tode sich zu stellen hätten und von welchem sie wegen ihrer in dem diesseitigen Leben sich zur Last gebrachten sittlichen Verschuldungen abgeurtheilt würden. — Das haben wohl ein Hegel und ein Zeller nicht bedacht, dass, wer von sittlicher imputabler Schuld spricht, dieser Consequenz sich nicht entziehen kann. Wir beschränken uns jedoch hier darauf, auf diese Consequenz aufmerksam gemacht zu haben. Was es mit der Annahme eines solchen jenseitigen göttlichen Straf-Gerichts auf sich habe, davon kann erst später die Rede seyn.

Es ist hier noch eines eigenthümlichen Gedankens zu erwähnen, der in neuerer Zeit mehrfach zum Ausdrucke gekommen ist: dass es nehmlich keine Separat-Schuld des Einzelnen gebe, sondern dass jede sittliche Verschuldung zugleich eine solidarische Collectiv-Schuld der übrigen Menschen sey.

So sagt Drobisch: Jedes Glied der Gesellschaft sey in stärkerem oder schwächeren Grade, mittelbar oder unmittelbar, für das Thun und Lassen der andern mitverantwortlich, und es bestehe insoferne eine moralische Solidarität der Gesellschafts-Mitglieder. [1]

Sodann Planck: Die Versuchung durch die äussern Verhältnisse sey eine ganz ungleiche; und so sey also die Schlechtigkeit

[1] Die moralische Statistik. S. 92.

des Einzelnen, so sehr sie sein geistiger Act bleibe und als solcher ihre ganze Verwerflichkeit behalte, doch immer zugleich auch eine Schuld der Gemeinschaft, die auf ihn keine genügende sittliche Einwirkung geübt habe.[1]

Ferner Chalybäus: Das einzelne Menschenkind trage weder die Schuld, noch habe es das Verdienst seines Soseyns allein; Schuld und Verdienst seyen ein Gesammt-Kapital der Menschheit, an dem jeder activ und passiv seinen Theil habe, so dass weder von einer unbedingten Freiheit, noch von einer unbedingten Unfreiheit des Einzelnen die Rede seyn könne, sondern nur ein gewisses, unendlicher Grade fähiges Mittel-Verhältniss Statt finde.[2]

Weiter v. Öttingen: Nach der moralstatistischen Auffassung der sittlichen Lebens-Bewegung könne es keine rein individuelle Verschuldung geben. In gewissem Sinne werde für jede Schuld des Einzeln-Individuums innerhalb des Kreises, in welchem sich die moralische Collectiv-Person bewege, ein Mutter-Boden zu suchen und zu finden seyn, was jedoch die Zurechnung nicht aufhebe. Die Erfahrung und die statistischen Zahlen beweisen unwidersprechlich die Mit-Schuld und Mit-Verantwortlichkeit aller Gesellschafts-Elemente an den einzelnen Verbrechen; darum sey aber der Verbrecher nicht unschuldig, die That bleibe seine That. Nach dem Gesetze der Solidarität umschlinge indessen eine Sünden-Brüderschaft die ganze Menschheit und gebe sie dem verdienten Fluche preiss. Diese Collectiv-Erscheinung des Bösen schreibt dann v. Öttingen einer dämonischen Macht zu.[3]

Endlich spricht sich J. H. Fichte, wie wir bereits oben in dem Abschnitte von der Erbsünde angeführt haben, dahin aus, dass der Einzelne nicht der Erzeuger des Bösen aus sich selbst sey, sondern ohne seine Schuld und Veranlassung sich in das bereits verwirklichte Element des Bösen hineingestellt finde, wozu Fichte dann beifügt, dass kein Einzelner von der Mitschuld am Bösen freizusprechen sey. Weiter sagt er: Es gebe keine abstracte Sittlichkeit des Einzelnen, er gewinne sie nur durch und für die Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft könne aber vom Menschen nicht selbstständig und neu producirt werden; sie beruhe vielmehr auf einer ewigen vorzeitlichen Urbeziehung aller Geister, welche sich

1 Anthropologie und Psychologie auf naturwissenschaftlicher Grundlage etc. S. 131.
2 System der speculativen Ethik. Th. I. S. 187.
3 Die Moral-Statistik. Th. I. S. 23—24. 694. 743. 745. 974.

im allgemeinen ethischen Processe aus ihrer verborgenen Ewigkeit nur in die Zeitlichkeit herauslebe.[1]

Es spricht sich in diesen Gedanken die Einsicht aus, dass der sittliche Charakter des Einzelnen nicht sein eigenes Werk sey, sondern zum grössern Theile ein Product der gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen er lebt und aufgewachsen ist, wobei aber doch der geliebte Glaube an die Willens-Freiheit und damit an die Verantwortlichkeit des Einzelnen für sein specielles Thun nicht aufgegeben werden will. Wenn v. Öttingen diese statuirte Collectiv-Verschuldung aller einer dämonischen Macht, und Fichte, welcher eine Präexistenz der Seelen vor diesem Leben annimmt, einer vorzeitlichen Urbeziehung aller Geister zuschreibt, so sind das eben Phantasien, über welche an diesem Orte kein Wort weiter zu verlieren ist.

Keine sittlich indifferente Handlungen.

Es mag hier noch der These der strengen Kant'schen Lehre, welcher auch J. G. Fichte[2] und ebenso J. H. Fichte[3] beipflichten, Erwähnung geschehen, dass es kein sittlich indifferentes Handeln gebe, dass also jede Handlung vom Standpunkte des Sitten-Gesetzes aus entweder zu billigen oder zu missbilligen sey. Das ist nun in der That eine seltsame Aufstellung. Sittlich gut soll nur eine Handlung seyn, welche nicht blos dem Sitten-Gesetze gemäss sey, sondern welche in der Absicht geschehe, dieses Gesetz zu befolgen. Es wäre sonach jede Handlung unsittlich, welche nicht in der bewussten Absicht vorgenommen würde, damit dem Sitten-Gesetz ein Genüge zu thun. Dazu wäre also nöthig, den Gesetzes-Canon unablässig vor Augen zu haben, und bei jedem Anlass zu irgend einem Thun sofort eine Prüfung anzustellen, ob das Thun durch dieses Gesetz geboten sey, oder nicht, und im Verneinungs-Falle es zu unterlassen. Welche hässliche, unausstehliche, pappene Pedanterie würde dieses im Gefolge haben! Alle Lust, aller Witz und Humor, aller Lebens-Reiz, alles Schöne im Leben würde dadurch getödtet. Ja es würde in unzähligen Fällen zu gar keinem Handeln kommen können, da eine gesetzliche Norm dafür nicht zu ermitteln wäre. Wenn es z. B. durch ein Gebot der Selbst-Erhaltung auch gefordert

[1] Speculative Theologie. S. 614—15. System der Ethik. Th. II. Abth. II. S. 492.
[2] Werke. Bd. IV. S. 155. 264. 265.
[3] System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 281—82.

wäre, sich je und je körperliche Bewegung im Freien zu machen, so würde man sich doch darüber, wohin man seine Schritte zu lenken habe, im Gesetze nicht Raths erholen können; die Einschlagung jeder bestimmten Richtung würde daher, weil nicht durch das Gesetz gefordert, als unsittlich erscheinen. Noch mehr — das Sittliche, also die Gesetzes-Befolgung, soll ja nur im Kampfe mit dem Bösen bestehen können. Wenn nun die geforderte körperliche Bewegung im Freien bei milder Luft und Sonnenschein als ein sinnlicher Genuss, als die Befriedigung eines sinnlichen Reizes erschiene, so könnte bei Erfüllung dieser Forderung von keinem Kampfe mit dem Bösen die Rede seyn; die Erfüllung wäre daher unsittlich, und müsste unterbleiben. So wäre also hier die Erfüllung des Gesetzes einerseits eine sittlich geforderte, und andrerseits eine als unsittlich zu unterlassende. Auf solche Widersprüche wird man unentrinnbar bei dieser Theorie überall und unaufhörlich im Leben stossen. Eine Theorie aber, welche in ihren Consequenzen nothwendig auf Widersprüche führt, erweist sich dadurch als eine verfehlte.

Schelling hat die Unzukömmlichkeit jener Lehre gefühlt, indem er sagt: Man solle nicht alles unter Ein Gesetz beugen, nicht die Mannigfaltigkeit der göttlichen Schöpfung, die sich vorzüglich im Menschen-Geschlecht offenbare, unter eine Formel, Sitten-Gesetz genannt, zwingen wollen. Das sey der grösst mögliche Wahn, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe nur Unlust und vergebliche Mühe entstehe, oder am Ende die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfection offenbare. [1]

VI.

Begründung des Sitten-Gebots.

Der Begriff eines verbindlichen Gebots für unser Wollen und Handeln bringt es eigentlich von selbst mit sich, dass mit seiner Aufstellung und mit seiner Hinstellung an die Spitze der Sittenlehre, welche auf denselben gebaut werden soll, auch seine Begründung gegeben, die Grundlage, auf welcher er ruht, nachgewiesen und der Grund der Verbindlichkeit des Gebots aufgezeigt werde. Das hat nun freilich schon wegen der Verschiedenheit, wie der Begriff und das Wesen der Sittlichkeit gefasst und der Inhalt des Sitten-

[1] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 548.

Gebots bestimmt wird, seine bedenkliche Schwierigkeit; und wir haben auch oben in dem ersten und zweiten Abschnitt bereits Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, wie sehr es überall an einer solchen, und zwar unangreifbaren, Begründung mangelt. Da jedoch dieser Punkt dort nur beiläufig zur Sprache kommen konnte, es aber für die Kritik eine Haupt-Aufgabe ist, diese Frage der Begründung der Sittenlehre zu einem Gegenstande ihrer Untersuchungen zu machen, so soll nun im Folgenden des Nähern auf dieselbe eingegangen werden.

Gesetz. Autonomie.

Die Sittlichkeit ist nicht etwas objectiv Gegebenes und Seyendes, kein Gegenstand der blosen Beobachtung, den die Philosophie nur zum Zwecke der Ermittlung seines wahren Wesens denkend zu untersuchen und zu durchforschen hätte, wie z. B. die Welt und der Mensch selbst, wenigstens in ihrer Erscheinung, objectiv gegeben sind und der Philosophie zur Erforschung vorliegen; sondern das Wesen der Sittlichkeit ist etwas Ideales: es wird eine Norm gedacht, nach der das Wollen und Handeln des Menschen geregelt werden, ein Gesetz, das er befolgen soll. Solche Normen und Gesetze sind aber immer etwas blos Gedachtes. Es giebt zwar allerdings auch objectiv gegebene Gesetze, welche von dem menschlichen Denken unabhängig, von diesem nicht erst zu machen, sondern nur aufzufinden sind. Es sind diess vor allem die immanenten Gesetze der Sache selbst, welche für das Seyn der Sache selbst begrifflich nothwendige Grenzen ziehen, Gesetze, deren Überschreitung gar nicht denkbar ist, wie die Gesetze der Mathematik und die Gesetze der Logik, soferne diese letztere, wie wir in unserm ersten Theile gezeigt haben, in Wahrheit auch nichts anderes, als immanente Seyns-Gesetze sind, welche sich nur der Verstand aus dem Seyn abstrahirt und zu Denk-Gesetzen gemacht hat. Sodann giebt es gegebene constante Formen des natürlichen Seyns und Geschehens ohne begriffliche Nothwendigkeit, Formen, deren Constanz auf inductivem Wege ermittelt, und welche ihrer erfahrungsmässigen Ausnahmslosigkeit wegen ebenfalls Gesetze genannt werden — die Natur-Gesetze. Diese sind ebenfalls von dem menschlichen Denken ganz unabhängig und bestehen ebenfalls objectiv in der Sache selbst. Das Sitten-Gesetz aber gehört zu keiner dieser beiden Arten von Gesetzen, durch welche ein objectives Müssen gesetzt ist. Es soll

vielmehr, ohne objectiv gegeben zu seyn, und ohne eine innere oder natürliche immanente Nothwendigkeit in sich zu haben, für das Handeln erst gegeben werden, und kann dann nicht ein schlechthiniges Müssen, sondern nur ein Sollen begründen. Solche Gesetze können von denen, für die sie gegeben sind, auch unbefolgt gelassen, auch übertreten werden. Es giebt zwar auch innere Gesetze des Wollens und Handelns, durch welche ein gewisser Mechanismus des Wollens und Handelns begründet wird, und welche unter die erste oder die zweite der zuerst genannten Arten von Gesetzen zu subsumiren sind; und wir haben in der Einleitung in dem Abschnitt vom Willen von solchen Gesetzen des Willens-Mechanismus gesprochen. Hier aber handelt es sich von einer andern Art von Gesetzen, nehmlich von solchen, welche von der einen Seite gegeben oder auch nicht gegeben, und von der andern Seite befolgt oder auch nicht befolgt werden können. Das Bestehen solcher Gesetze setzt daher eine Subjectivität, einen Willen, der sie giebt, einen Gesetzgeber, voraus. Dieser Gesetzgeber kann nun entweder eine von demjenigen, für welchen das Gesetz gegeben wird, der es befolgen soll, verschiedene Subjectivität, oder es kann dieser selbst seyn, in welchem Falle das Gesetz ein autonomes, ein sich selbst gegebenes ist. Diese Alternative gilt daher auch von dem Sitten-Gesetze, wenn es ein solches giebt. Es ist also die Frage: Ist dieses Gesetz dem Menschen von einer andern Seite ohne sein Dazuthun gegeben worden, oder hat er es sich selbst gegeben?

Jene andere Seite oder Subjectivität, von welcher das Gesetz dem Menschen gegeben, also octroyirt wäre, könnte natürlich nur Gott seyn. Nun fragt es sich also weiter: ob wir ein solches den Menschen von Gott gegebenes Gesetz, und zwar in authentischer Form, haben. Nach der mosaischen Sage hätte allerdings Moses ein solches von Gott selbst geschriebenes Gesetz den Israeliten vom Berge Sinai herabgebracht. Welche philosophische Ethik möchte sich jedoch auf dieses uns noch schriftlich aufbewahrte Gesetz stützen? Ausserdem sind uns im neuen Testament religiös-ethische Lehren aufbewahrt, welche von Christus herstammen sollen. Hier fehlt es jedoch nicht nur an der authentischen Form, indem diese Lehren von Dritten niedergeschrieben sind, und die Autorschaft dieser Schriften noch dazu eine bestrittene und zweifelhafte ist, sondern es ist auch gar sehr die Frage, ob, wenn diese Lehren auch alle wirklich von Christus herrühren, sie desshalb göttlichen Ursprungs sind, indem hiezu erforderlich wäre, dass Christus entweder selbst Gott, oder

doch ein von Gott bevollmächtigter Abgesandter desselben gewesen seyn müsste. Würde eines von beiden, und würden die neutestamentlichen religiös-ethischen Lehren als wirklich von Gott herrührende Gebote anzunehmen seyn, dann bedürfte es freilich keiner philosophischen Ethik mehr, die Aufgabe, die ethische Frage auf philosophischem Wege zu lösen, wäre dann gefallen, und es wäre ein eitles Unternehmen, mit dem Versuche einer solchen Lösung und der Aufstellung und Begründung eines Moral-Princips sich erst noch abzumühen. Die neuere Philosophie steht auf keinem solchen schlechthin gläubigen, religiös dogmatischen Standpunkte; und für uns *in specie* bilden solche Lehren der positiven Religion überall keine Schranken für die selbstständige und unbefangene philosophische Forschung.

Es bliebe sonach nur die letzte Möglichkeit übrig, dass der Mensch sich selbst sein Sitten-Gesetz giebt. Wie ist nun aber dieses zu denken? Es giebt keine reale einheitliche Totalität »Mensch«, welche für sich Persönlichkeit hätte und als einheitliches Subject irgend einen die Willens-Meinung der ganzen Menschheit ausdrückenden Act vornehmen könnte; sondern es giebt in der Wirklichkeit und *in concreto* nur einzelne individuelle Menschen. Wie ist nun da eine moralische Selbst-Gesetzgebung zu denken? Es könnte etwa in einer staatlichen Gemeinschaft ein Herrscher kraft seiner Gewalt eine solche Gesetzgebung erlassen und von seinen Untergebenen verlangen, derselben nachzuleben. Abgesehen jedoch davon, dass dieses nur in einem Gemeinwesen von theokratischer Verfassung, wie bei dem jüdischen Staate in seinen ersten Zeiten, möglich wäre, so wäre dieses dann für die Unterthanen keine Selbst-Gesetzgebung, sondern eine ihnen von dem Staats-Oberhaupt octroyirte Gesetzgebung, welche sich jeder philosophischen Betrachtung entziehen würde. Nun liesse sich zwar denken, dass eine solche Gesetzgebung auch unter Theilnahme aller Staats-Genossen, sey diese Theilnahme eine directe, wie bei allgemeinen Volks-Versammlungen, oder eine indirecte durch Berathungen und Beschlüsse gewählter Volks-Vertreter, zu Stande käme, wie beides bei Gegenständen des Rechts und der Verwaltung thatsächlich vorzukommen pflegt. Allein abgesehen davon, dass noch keine staatliche Gemeinschaft je auf den abenteuerlichen Gedanken verfallen ist, und wohl auch nie darauf verfallen wird, auf diese Weise ein Sitten-Gesetz zu schaffen, so könnte eine solche Gesetzgebung, da auf Stimmen-Einheit dabei nicht zu rechnen wäre, nur durch Majoritäts-Beschlüsse

zu Stande kommen, wo dann das Gesetz für die Minorität wieder kein sich selbst gegebenes wäre.

Es könnte nun aber die Selbst-Gesetzgebung auch in der Weise gedacht werden, dass jeder Einzelne sich selbst sein Sitten-Gesetz schüfe. Allein dann könnte von einer Allgemeingültigkeit der so sich bildenden verschiedenen Sitten-Gesetze nicht die Rede seyn; Allgemeingültigkeit ist aber begriffsnothwendig das Erforderniss jedes philosophischen Moral-Princips.

Endlich liesse sich denken, dass es einem einzelnen Philosophen gelänge, ein so wohlbegründetes Moral-Princip aufzustellen, dass jeder denkende Mensch sich genöthigt sähe, dasselbe als richtig anzuerkennen. Es wäre denkbar, dass die menschliche Natur im Allgemeinen auf die Anerkennung eines solchen Princips und die Unterwerfung unter dasselbe von Hause aus angelegt wäre, und dass es nichts bedürfte, als dasselbe von den es verbergenden Hüllen zu befreien und dem Menschen zum Bewusstseyn zu bringen, um ihm sofort auch die allgemeine Anerkennung zu erwerben und zu sichern. Bis jetzt kann sich jedoch keines der aufgestellten Principien eines solchen glücklichen Schicksals rühmen. Wenn es indessen ein solches Princip auch wirklich gäbe, so würde es sich sehr fragen, ob von demselben gesagt werden könnte, dass es der Mensch sich selbst geschaffen habe, ob ihm das Prädicat der Selbst-Gesetzgebung beigelegt werden könnte; denn seine Natur hat sich der Mensch nicht selbst gegeben; und wenn daher ein solches Princip ein, wenn auch versteckt, mit dieser Natur selbst gegebenes und darin nur aufgefundenes wäre, so wäre der Mensch nicht selbst der Schöpfer desselben, es müsste vielmehr nach einem andern Grunde dieses Gesetzes gefragt werden. Diese Frage kann indessen hier dahin gestellt bleiben, da ein solches Sitten-Gesetz bis jetzt thatsächlich noch nicht zur Erscheinung gekommen ist, und wohl auch nie zur Erscheinung kommen wird.

Da nun kein von der Philosophie allgemein anerkanntes, kein von aussen positiv gegebenes und codificirtes, und ebensowenig ein gleichlautend jedem Menschen in's Herz geschriebenes Sitten-Gesetz vor uns liegt, so bleibt für den philosophischen Ethiker nichts übrig, als ein solches Gesetz selbst aufzustellen und zu begründen. Die Hinstellung und Entwicklung eines solchen Gesetzes oder Princips wäre von Seiten eines Ethikers immer ein autonomes Geschäft; und sonach wäre diese Art der Autonomie die einzige Möglichkeit, wie auf philosophischem Wege ein Sitten-Gesetz zu Stande kommen

könnte. Kant hat sich sonach mit der von ihm so sehr betonten Autonomie auf keinen neuen Standpunkt gestellt und keinen neuen Weg betreten; er hat damit nur ausgesprochen, was in der Natur der Sache liegt. Dabei hat er jedoch diesen natürlichen Standpunkt philosophischer Autonomie nicht festgehalten, sondern denselben zu einem allgemein menschlichen zu erweitern und damit für die autonome Schöpfung seines Moral-Princips eine breitere Grundlage zu gewinnen gesucht. Er prätendirte nehmlich von diesem seinem Princip, dass es mit Nothwendigkeit aus der allgemeinen menschlichen Vernunft fliesse, dass diese Gesetzgebung in jedem vernünftigen Wesen angetroffen werde und aus seinem Willen entspringen könne; dass somit die allgemeine menschliche Vernunft, welche auch das moralische Gefühl bewirke, in Wahrheit die moralische Gesetzgeberin sey.[1] Der Standpunkt Kants ist hiernach in Wirklichkeit der oben bezeichnete, wonach das Sitten-Gesetz ein der menschlichen Natur selbst, wenn auch versteckt, innewohnendes, ihr gegebenes wäre, und Kant gerirt sich nur als den glücklichen Entdecker desselben, der dasselbe von den es bedeckenden Hüllen befreit, es offen gelegt und so zum allgemeinen Bewusstseyn gebracht hätte. Diese Prätension Kants ist jedoch eine blose haltlose Behauptung. Es hat sich nichts weniger als bethätigt, dass sein Moral-Princip von allen Menschen als ein in ihrer eigenen Natur oder Vernunft liegendes erkannt und daher auch als ein höheres Gesetz von schlechthiniger Geltung anerkannt worden wäre. Wie sollte auch Kant zur Kenntniss davon gelangt seyn, dass dieses Gesetz ein allgemeines, jedem Menschen innewohnendes sey? Es wäre hiezu eine Communication und Verständigung mit jedem einzelnen Menschen erforderlich gewesen. Und wenn Kant etwa prätendiren wollte, das Organ und der Dolmetscher jener allgemeinen Vernunft, d. h. der Vernunft aller einzelnen Menschen zu seyn, so hätte er sich hierüber auf eine anschauliche und überzeugende Weise auszuweisen, und seine Befugniss, als Sprecher dieser Vernunft ein allgemein verbindliches Sitten-Gesetz zu proclamiren, auf eine bündige und greifbare Weise nachzuweisen gehabt. Eine solche Legitimation hat jedoch Kant natürlich nicht beizubringen vermocht. In dem Namen Kant aber liegt eine solche selbstverständlich nicht. Mit dem gleichen Rechte könnte jeder andere als allgemeiner Vernunft-Gesetzgeber sich aufwerfen; und woher hätte Kant die Berechtigung

[1] S. z. B. Werke. Bd. VIII. S. 63—64. 96. 100. 142. 143. 158. 163. 200—201. Bd. IX. S. 242.

nehmen sollen, diesem andern, wenn dessen Gesetz mit seinem eigenen nicht übereinstimmte, die Gesetzgebungs-Befugniss abzusprechen?

Übrigens hat ja Kant selbst, wie wir früher dargelegt haben, auedrücklich erklärt, dass eine Ableitung seines Moral-Princips aus der Vernunft sich gar nicht geben lasse, dass dieses Gesetz zwar ein Factum der reinen Vernunft sey, dessen wir uns *a priori* bewusst seyen, und welches desshalb keiner rechtfertigenden Gründe bedürfe [1], dass es jedoch rein unerklärlich sey, wie reine Vernunft practisch seyn könne. Bei diesem Zugeständniss ist es nun eine starke Zumuthung, dass man sich bei einer solchen unerklärlichen und gleichwohl absoluten Gesetzgebungs-Gewalt einer irresponsabeln Vernunft, bei einem solchen *sic volo, sic jubeo* beruhigen, und die Verbindlichkeit eines solchen unmotivirten Befehls ohne weiteres anerkennen solle.

Mit Recht fragt man auch, was es denn mit dieser practischen Vernunft überhaupt auf sich habe. Darüber weiss aber Kant keine andere Aufklärung zu geben, als dass es eben die reine speculative Vernunft in ihrem practischen Gebrauche [2] und so das Vermögen der Zwecke sey. [3]

Wir werden über diese Auffassung der practischen Vernunft später uns näher auszusprechen Gelegenheit haben. Hier haben wir nur zu bemerken, dass aus einer Qualität derselben als eines Vermögens der Zwecke deren Legitimation zu einer sittlichen Autonomie um so weniger abgeleitet werden kann, als ja nach Kant alle Zwecksetzung das Gegentheil von Autonomie, nehmlich Heteronomie, seyn soll.

Item diese angeblich allgemeine und in schlechthiniger Dieselbigkeit jedem einzelnen Menschen innewohnende, und so in ihrer einheitlichen Allgemeinheit gesetzgebende Vernunft ist eine eitle chimärische Einbildung. Derjenige, von dem jene autonome Gesetzgebung ausgegangen ist, ist und bleibt vielmehr niemand anders, als die Person des Philosophen Kant.

Wie steht es nun aber um die Auctorität eines solchen der angemassten Autonomie eines einzelnen Menschen entflossenen Sitten-Gesetzes, mit dem Prädicat der Allgemeingültigkeit, der absolut verbindlichen Kraft desselben, welches Prädicat bei einer Sittenlehre,

1 Bd. VIII. S. 163.

2 Bd. VIII. S. 120. 125—26. 143. 163. 167. 173. 219. 241. 258—59. 260. 278.

3 Bd. IX. S. 242.

welche die Nicht-Befolgung des Sitten-Gebots als strafbare Schuld hinstellt, doch eine begriffliche Nothwendigkeit ist? Ein autonomes, ein von einem Einzelnen aufgestelltes Sitten-Gebot kann selbstverständlich für andere keine verbindliche Kraft haben. Aber auch für den Aufstellenden selbst besteht eine Verbindlichkeit, dasselbe zu befolgen, nicht. Es wäre dieses eine Verbindlichkeit gegen sich selbst. Eine solche ist aber etwas Widersprechendes. Eine Verbindlichkeit, eine Pflicht, setzt immer eine zweite Persönlichkeit voraus, in welcher der Grund der Pflicht liegt, und welche berechtigt ist, die Erfüllung derselben zu verlangen. Ein Gebot, das ich mir selbst mit Freiheit gegeben, habe ich auch die Freiheit wieder zurückzunehmen oder unbefolgt zu lassen. Wäre beides eine Pflicht-Verletzung, so könnte ich mich wegen derselben nur vor mir selbst belangen und müsste dann mich selbst verurtheilen, was ja eine reine Komödie wäre. Dieser Widerspruch ist auch Kant nicht ganz unverborgen geblieben, indem er selbst sagt: in dieser freien und doch verbindlichen Autonomie liege ein Zirkel. Und diesen Zirkel sucht er dadurch auf eine sehr unbefriedigende Weise zu lösen, dass er sagt, das (gesetzgebende) Ich des Menschen gehöre zur unsichtbaren intellectuellen Welt. [1]

J. G. Fichte schliesst sich in Betreff dieser Autonomie an Kant an, denselben jedoch zum Theil corrigirend. Die practische Gesetzgebung, sagt er, könne von nichts ausser dem Menschen abhängen. Der Begriff einer practischen Regel sey ein schlechthin erster, unbedingter, keinen Grund ausser sich habender, sondern absolut sich selbst begründender Begriff. Das Handeln solle nicht aus irgend einem Grunde seyn, sondern schlechthin weil es seyn solle. Dieses Sollen sey ein absolutes kategorisches Sollen, und jene Regel ein ohne Ausnahme gültiges Gesetz. Diese Gesetzgebung habe man treffend Autonomie, Selbst-Gesetzgebung genannt. Das Gesetz werde der Intelligenz nur dadurch zum Gesetze, dass sie darauf reflectire und sich ihm mit Freiheit unterwerfe, es zur unverbrüchlichen Maxime ihres Wollens mache. Die ganze moralische Existenz sey nichts anderes, als eine ununterbrochene Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst, die dürch nichts ausser dem Ich bestimmt werde. Alle Heteronomie, Entlehnung der Bestimmungs-Gründe aus irgend etwas ausser uns, sey geradezu gegen das Gesetz. Das Ich bringe sich selbst in dieses Verhältniss einer Gesetzmässigkeit, die Vernunft sey in jeder Rücksicht ihr eigenes

[1] Bd. VIII. S. 83—85.

Gesetz. Wie die Vernunft practisch seyn könne, lasse sich klar einsehen. Practische und theoretische Vernunft sey dieselbe Vernunft. Die Vernunft sey aber nicht ein Ding, das sey, sondern reines, lauteres Thun, und sie bestimme ihre Thätigkeit selbst; eine Thätigkeit bestimmen und practisch seyn sey aber ganz Dasselbe. Und da die Vernunft schlechthin aus und durch sich selbst einen Zweck aufstelle, so sey sie schlechthin practisch. Das Gesetz, welches die Vernunft sich selbst für das Handeln gebe, sey das Sitten-Gesetz; es werde aber von ihr selbst nicht nothwendig befolgt, da es sich an die Freiheit richte. Was die Vernunft nach ihren eigenen Gesetzen zusammengesetzt habe, sollte sie nun nach denselben Gesetzen auch wieder auflösen können. [1]

Eine Begründung des Sitten-Gesetzes, ein Nachweis seiner Verbindlichkeit für den Menschen ist in diesen Gedanken Fichte's noch weniger zu finden, als in denjenigen Kants; sagt er ja doch geradezu, dass die Vernunft das sich selbst gegebene Gesetz auch wieder aufheben könne. Damit, dass er die Vernunft als ein Thun bestimmt und sie so von selbst practisch seyn lässt, ist nichts gewonnen. Dass das Ich, dem Fichte den Namen »Vernunft« giebt, ein thätiges ist, und sich Normen oder Maximen für sein Thun und Lassen schaffen kann, ist eine Thatsache; dass aber solche selbstgeschaffene Normen eine sittlich verbindliche Kraft für das Ich haben, das behauptet Fichte selbst nicht, kennt er doch, wie wir früher angeführt haben, kein eigentliches Sitten-Gesetz, sondern nur einen sittlichen Begriff, wonach das menschliche Ich nur eine Erscheinung des Absoluten seyn solle. Auch hat er ja, wie wir gleichfalls bereits angeführt haben, ausgesprochen, dass die Überzeugung von unsrer moralischen Bestimmung ein bloser Glaube sey, und dass die Moralität nur durch sich selbst, und durch keinen logischen Denk-Zwang constituirt werden könne.

Diese Fichte'sche Gedanken veranlassen uns, auch an den schon früher angeführten Ausspruch Ulrici's zu erinnern: dass man ein Gesetz, das man sich selbst gegeben habe, auch beliebig wieder aufheben könne, dass ein solches also nur so lange Geltung habe, als man es wolle. [2]

Von Hegel haben wir schon oben in dem Abschnitt von den Moral-Principien angeführt, dass er die Aufstellung eines eigentlichen Moral-Princips für unthunlich erklärt. Bei ihm kann daher

[1] Werke. Bd. I. S. 249. Note. Bd. IV. S. 55—59.
[2] Naturrecht. S. 66—67.

natürlich auch nicht nach der Begründung des Sitten-Gebots, nach dem Nachweis des Grundes seiner Verbindlichkeit gefragt werden; und es ist somit ganz consequent von ihm, wenn er auch den Begriff der Pflicht abfertigt, indem er sagt: Der Pflicht, insoferne sie im moralischen Selbstbewusstseyn das Wesentliche oder Allgemeine desselben sey, bleibe nur die abstracte Allgemeinheit, sie habe die innhaltslose Identität, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung. Das, was Pflicht seyn solle, sey ein bestimmungsloses Abstractum.[1] Über die Kant'sche Autonomie sagt Hegel: Die unbedingte Selbst-Bestimmung des Willens sey allerdings die Wurzel der Pflicht, und die Erkenntniss des Willens habe erst durch die Kant'sche Philosophie und seinen Gedanken der Autonomie ihren festen Grund und Ausgangs-Punkt erhalten; aber die Festhaltung des blos moralischen Standpunktes, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergehe, setze diesen Gewinn zu einem leeren Formalismus und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei der Pflicht um der Pflicht willen herunter.[2] Indem Hegel so ein autonomes und allgemeines Moral-Gesetz verwirft, scheint es eine Inconsequenz von ihm zu seyn, wenn er gleichwohl von Gesetzen und deren Geltung spricht. Er sagt nehmlich: Von einem Menschen, der gut heisse, verlangen wir wenigstens, dass er sich nach allgemeinen Bestimmungen, Gesetzen, richte. Sodann spricht er von einer gesetzlichen Nothwendigkeit, welche dem Gesetze des Herzens widerspreche, einem Gesetze, dessen Befolgung mit keinem Genusse verbunden sey, dessen Überschreitung aber das Bewusstseyn der eigenen Vortrefflichkeit zerstöre. Ferner verwirft er die subjective Meinung und Überzeugung dem Gesetze gegenüber, indem er sagt: Das Wahre des wollenden Geistes, seine Vernünftigkeit, insoferne er sich verwirkliche, seyen die sittlichen Gebote; dem Bewusstseyn der Tugend sey das Gesetz das Wesentliche und die Individualität das Aufzuhebende. Indem jedoch Hegel dabei weiter sagt: Das Gesetz habe die Autorität Gottes, des Staates, die Autorität von Jahrtausenden für sich, und schliesse eine Unzahl Überzeugungen von Individuen in sich, wogegen der Einzelne nicht die Autorität seiner eigenen Überzeugung setzen dürfe, und dem Gesetze des Herzens stehe die gewalthabende göttliche und menschliche Ordnung gegenüber[3]; so zeigt es sich, dass er unter seinem Gesetze und seinen sittlichen Geboten nicht ein abstractes Moral-

[1] Werke. Bd. VI. S. 119. Bd. VIII. S. 172—73.
[2] Bd. VIII. S. 173.
[3] Bd. II. S. 268—69. 275. Bd. VIII. S. 191—94. Bd. XII. S. 261.

Princip, sondern theils positive Satzungen der Religion und des Staates, theils die hergebrachten allgemeinen sittlichen Anschauungen versteht. Man muss sich dabei daran erinnern, dass Hegel überhaupt überall das thatsächlich Bestehende als das Berechtigte, das Wirkliche als das Vernünftige anerkennt.

In diesen widersprechenden Aussprüchen Hegels kann keine Begründung der Sittlichkeit irgend einer Art, sey es durch ein positives Sitten-Gesetz, sey es durch eine autonome Sitten-Gesetzgebung, erblickt werden.

Den Hegel'schen Positivismus hat, wie wir oben gesehen haben, Kirchmann auf die Spitze getrieben, indem er alle sachliche Sittlichkeit läugnet und behauptet, alles sittliche Handeln geschehe nur aus Achtung vor irgend einer gesetzgebenden oder gebietenden Auctorität, wonach also bei ihm jede Frage nach einer principiellen Begründung des Sitten-Gebots und seiner Verbindlichkeit wegfallen muss.

Es ist hier auch Locke anzuführen, welcher geltend machte, dass in der Erfahrung keine absolut geltende moralische Regeln angetroffen werden, und dass das, was über Tugend und Laster bestimme, zu der ersten treibe und von der letzten abwehre, die öffentliche Meinung sey; womit also ein tiefer liegendes gesetzliches Sitten-Princip und die Möglichkeit einer metaphysischen Begründung des Sitten-Gebots gleichfalls negirt wird.

Wenn sodann J. H. Fichte sagt: Die Gebote an den menschlichen Willen drücken nur das eigene objective Wesen desselben aus, im schlechthin Gebotenen oder Geziemenden genüge der Mensch nur der eigenen innersten Grund-Neigung; die Ethik sey sonach die Lehre von dem Wesen des menschlichen Willens, von demjenigen, was sich als Grundwille bestimme [1]; so ist hiemit die Sittlichkeit als etwas Naturgesetzliches, Instinctives bezeichnet, wobei also wieder nicht davon die Rede seyn könnte, den Grund der Verbindlichkeit eines aufgestellten besondern Sitten-Gebots nachzuweisen.

Diese Fichte'sche Lehre lauft im Grunde auf dasselbe hinaus, was, wie wir schon früher angeführt haben, Beneke aufgestellt hat, dass nehmlich die Moral keine andere Grundlage habe, als das natürliche Gefühl; wonach sich also, was Kant zu einem autonomen kategorischen Imperativ zugestutzt hat, als ein einfaches Natur-Gesetz entpuppen würde.

Nach allem diesem besteht kein thatsächlich dem Menschen

[1] System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 1. 3.

gegebenes Sitten-Gesetz, dessen Auctorität ohne Zweifel und dessen Allgemeingültigkeit und allgemein verbindende Kraft festgestellt wäre, und eben so wenig besteht ein von dem Menschen sich selbst gegebenes Gesetz, dem diese Eigenschaften zukämen. Es fehlt daher in dieser Richtung durchaus an einer genügenden Begründung dessen, was hier oder dort als allgemeines Sitten-Gebot aufgestellt werden will.

Absolutheit und Apriorität des Sitten-Gebots.

Es wird viel von der Absolutheit des Sitten-Gebotes gesprochen. Was soll man sich jedoch darunter denken? Absolutheit heisst zu deutsch Unbedingtheit und Uneingeschränktheit. Nun hat es allerdings einen guten Sinn, wenn man von der absoluten Geltung eines Gesetzes spricht. Es ist darunter zu verstehen, dass dem Gesetze schlechthin allgemeine und ausnahmslose Geltung zukomme und dass dasselbe unter allen Umständen befolgt werden müsse, seine Befolgung von keinen Bedingungen abhängig gemacht werden dürfe. So fällt die Absolutheit zusammen mit dem, was Kant kategorisch nennt. Etwas anderes ist es jedoch, wenn von einem Gesetze selbst Absolutheit ausgesagt wird. Dieses Prädicat würde nur auf solche Gesetze passen, welchen sachliche Immanenz zukommt, wie den mathematischen Gesetzen, welche durch kein Gegebenseyn, durch keinen Gesetzgeber bedingt und von keinem abhängig sind. Von allen andern Gesetzen, und also auch von den Sitten-Gesetzen, kann keine Absolutheit ausgesagt werden, da sie einen Gesetzgeber voraussetzen, und die Sitten-Gesetze insbesondere dem Menschen entweder von aussen, oder von ihm sich selbst gegeben seyn müssen. Wenn daher der Grund der Verbindlichkeit des Sitten-Gesetzes rein aus dessen Absolutheit abgeleitet werden wollte, so wäre damit so gut als nichts besagt.

So hat J. G. Fichte nicht nur die sittliche Gesetzgebung für eine Selbst-Gesetzgebung erklärt, die schlechthin und ausnahmslos gültig sey und ein absolutes kategorisches Sollen begründe, sondern hat der practischen Vernunft selbst und ihrer Autonomie Absolutheit vindicirt [1], und diess dahin präcisirt: Dass ich solle und was ich solle, sey das Erste, Unmittelbarste. Es bedürfe dieses keiner weitern Erklärung, Rechtfertigung, Autorisation; es sey für sich bekannt und für sich wahr. Es werde durch keine andere Wahr-

[1] Werke. Bd. IV. S. 56—59.

heit begründet und bestimmt, sondern alle andere Wahrheit werde vielmehr durch diese bestimmt. [1]

Wir nehmen keinen Anstand, hiemit auszusprechen, dass es der Philosophie unwürdig ist, eine solche Absolutheit des Sitten-Gesetzes anzunehmen, es als unbedingt geltend hinzustellen, ohne es auf seinen Grund näher zu untersuchen. Was für uns thatsächlich besteht und empirisch sich uns darstellt, das muss, so weit sein Verständniss nicht durch die exacten Wissenschaften erschlossen werden kann, durch philosophische Forschung und Untersuchung zum Verständniss gebracht werden können, wenn die Sache auch noch so schwierig sich darstellt; es giebt hier keine verschlossene Thüren, vor denen die Philosophie die Segel zu streichen hätte; es giebt insbesondere für sie keine unantastbare Heiligthümer und keinen Glauben an solche, wie J. G. Fichte einen solchen in Betreff der moralischen Bestimmung des Menschen in Anspruch nimmt. Wo wir vielmehr irgend eine Gesetzlichkeit zu entdecken glauben, da muss es für die Philosophie ein ganz besonderer Stachel seyn, derselben auf den Grund zu kommen. Findet sie eine immanente Nothwendigkeit solcher Gesetze, nun ja, dann ist das Verständniss derselben eröffnet, der Verstand begreift, dass es nicht anders seyn kann, dass die Natur der Sache es so mit sich bringt, und bei dieser erkannten Absolutheit muss er sich dann natürlich beruhigen. Wo aber keine solche immanente Nothwendigkeit besteht, das Gesetz, oder was als solches erscheint, also in dieser Weise nicht begriffen werden kann, da ist es, wenn die Ergründung nicht sofort gelingen will, eine schlechte Ausflucht, dem Gesetze Absolutheit anzudichten, so dass es einer Begründung gar nicht bedürfe, wenn gleich ein wirkliches Verständniss desselben der Philosophie gar nicht eröffnet ist. Nein, hier gilt recht eigentlich die Losung: *hic Rhodus, hic salta.*

Diese Aufgabe der Philosophie hat unter anderen Thilo vollständig verkannt, wenn er sagt: Die theuersten Überzeugungen ruhen auf der Grundlage der sittlichen Ideen. Es seyen aber diese Ideen kein Gegenstand einer solchen Untersuchung, welche ihre Gültigkeit in Frage stellen könnte. Die ethische Untersuchung habe hinsichtlich der sittlichen Ideen nur deren vollständige und deutliche Aufstellung zum Gegenstande, niemals aber ihre Bewahrheitung oder Begründung; sie seyen das gegebene Ethisch-Absolute. Dem fügt sodann Thilo noch die seltsame, sich im Zirkel drehende Bemerkung

[1] Bd. V. S. 183.

bei, dass es eine sittliche Forderung sey, zu erkennen, dass die Gültigkeit der sittlichen Grund-Ideen eine absolute sey. [1]

Besonders seltsam nimmt es sich aus, wenn, wie dieses häufig vorkommt, solche *testimonia ignorantiæ* sich mit Salbung als eine höhere Weisheit breit machen.

Wir führen hier Stahl an, welcher sagt, das Sitten-Gesetz sey so absolut, wie das Denk-Gesetz. Indem er aber dieses mit der Bemerkung bestätigen will, dass Liebe, Barmherzigkeit, Grossmuth in ihnen selbst das ewige Gesetz und aus keinem vorausgehenden höhern Gesetz abzuleiten seyen [2], giebt er ja diesen socialen Gefühlen eine von dem Sitten-Gesetz unabhängige Stellung, ja ordnet dieses in Wahrheit jenen Gefühlen unter, was er allerdings dadurch wieder ausgleicht, dass er sagt: ein ethisches Gesetz setze einen höhern Willen voraus [3], und diesen höhern göttlichen Willen im Menschen sich aussprechen lässt; allein eben damit hat er die von ihm seinem Sitten-Gesetz beigelegte Absolutheit selbst wieder zerstört und es zu einem bedingten gemacht.

Es sey hier noch Ulrici's erwähnt, welcher zwar von dem Sitten-Gebote keine Absolutheit aussagt, aber für die sittlichen Begriffe doch eine vorzugsweise Sicherheit in Anspruch nimmt. Wenn auch unsre ethische Begriffe, sagt er, noch einer festeren Begründung und klareren Fassung bedürfen, so seyen sie doch viel gewisser und evidenter, als die Gründe und Grund-Begriffe der Metaphysik. Der Versuch, die Ethik auf die Metaphysik zu basiren, gleiche dem widersinnigen Unternehmen, die Säule auf das Dach zu setzen, das von ihr getragen werden solle. [4]

Abgesehen von der Absolutheit wird von dem Sitten-Gesetze vielfach Apriorität ausgesagt. Hier ist vor allem wieder Kant zu nennen, der es immer wiederholt: das moralische Gesetz sey uns *a priori* gegeben, der kategorische Imperativ sey ein synthetischer Satz *a priori* und müsse auch völlig *a priori* erkannt werden; das Moral-Gesetz sey ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewusst seyen, und die Vernunft entwerfe *a priori* die Idee von sittlicher Vollkommenheit. Das moralische Gesetz verbinde uns für sich allein, ohne von irgend einem materiellen Zwecke abzuhängen; aber es bestimme uns doch auch, und zwar *a priori*,

1 Ztschr. f. exacte Ph. Bd. VII. S. 118—19.
2 Rechts- und Staats-Lehre. Abth. I. S. 89.
3 Ibid. S. 102.
4 Naturrecht. S. 98. 99.

einen Endzweck, nehmlich das höchste Gut. Ja der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen sey ein Princip *a priori*, wonach sich der Mensch nothwendig beurtheilen müsse.[1]

In demselben Sinne sagt J. G. Fichte: Alles, was auf Moralität Bezug habe, komme in uns als Erstes vor; es habe gar keine Prämissen, sey schlechthin übernatürlich und liege ausser dem Reiche der Natur-Erscheinungen.[2]

Und ferner J. H. Fichte: Der Beweis, dass die ethischen Ideen das innere Wesen des menschlichen Willens ausdrücken, sey zugleich die Nachweisung ihrer Immanenz, ihres apriorischen oder überempirischen Charakters im menschlichen Geiste, in welchem sie auf unmittelbare Weise in Natur-Form existiren. Sie seyen apriorische, ewige, schlechthin überzeitliche Mächte. Der Quell desjenigen, was der Mensch als das Gute bezeichne, sey ihm selber eingeboren. Indem er es als das Seynsollende empfinde und es erfüllt zu sehen begehre, folge er nur seinem innersten Grund- oder Ur-Willen. Die practischen Ideen drücken daher nur die allgemeine Natur unsers Willens oder innersten Begehrens aus.[3]

Was nun diese behauptete Apriorität des Sitten-Gesetzes oder, wie J. H. Fichte sagt, der sittlichen Ideen, anbelangt, so müssen wir vor allem auf dasjenige verweisen, was wir in unserm ersten Theile[4] über die sogenannten apriorischen Erkenntnisse vorgetragen haben, wo wir nachgewiesen zu haben glauben, dass es solche apriorische Erkenntnisse überhaupt nicht geben könne. Wir haben dort auch darauf hingewiesen, dass das Wort Apriorität in einer doppelten Bedeutung gebraucht werde, theils, wie von Kant, in der Bedeutung, dass Erkenntnisse *a priori* solche Erkenntnisse seyen, welche nicht aus der Erfahrung entspringen, nicht von der Erfahrung abhängig seyen, und denen der Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukomme, welche beide Eigenschaften empirische Erkenntnisse nicht haben können; welche Bedeutung auch den vorhin angeführten Aussprüchen Kant's zu Grund liegt; theils in der andern Bedeutung, dass solche Erkenntnisse dem Menschen angeboren seyen. Auch hier muss diese doppelte Bedeutung des Wortes Apriorität unterschieden werden; wobei jedoch zugleich darauf aufmerksam

[1] Werke. Bd. IV. S. 345. 352. Bd. VIII. S. 6. 31. 34. 45—46. 54. 71—72. 88. 142. 163. 185. 198. 260. Bd. IX. S. 14.

[2] Ztschr. v. Fichte. Bd. 23. S. 217—18.

[3] System der Ethik. Th. I. S. 15—16. Th. II. Abth. I. S. 7. Abth. II. S. 3.

[4] Abth. I. S. 229. ff.

zu machen ist, dass das Moral-Gesetz, von dem hier die Rede ist, nicht schlechthin als eine subjective Erkenntniss aufgefasst werden darf.

Sprechen wir zuerst von dem Angeborenseyn, so ist es J. H. Fichte, der ein solches behauptet, indem er sagt, die ethischen Ideen drücken das innere Wesen des Willens selbst aus, sie existiren im Geiste überempirisch in Natur-Form, seyen apriorische, ewige, schlechthin überzeitliche Mächte, und der Quell desjenigen, was der Mensch als das Gute bezeichne, sey ihm selber eingeboren. Nun muss man wissen, dass Fichte als sittliche Ideen annimmt: objectiv Sittlichkeit und Vollkommenheit des Willens und subjectiv Glückseligkeit oder das sittliche Gut.[1] Was dem Menschen angeboren ist, das muss er schon als Kind von Geburt an haben. Was soll man sich nun aber darunter denken, wenn gesagt würde, das Kind habe von Geburt an in sich die Ideen von Sittlichkeit, Vollkommenheit des Willens und Glückseligkeit, und diese Ideen existiren in dem Geiste des neugeborenen Kindes überempirisch in Natur-Form? Und was soll man sich ferner darunter denken, wenn Fichte sagt: diese Ideen seyen apriorische, ewige, überzeitliche Mächte? Kann denn überhaupt von der Idee der Vollkommenheit des Willens und von der Idee der Glückseligkeit gesagt werden, sie seyen Mächte? Und was soll man sich wieder darunter denken, wenn sie als apriorische, ewige und überzeitliche Mächte bezeichnet werden? Es bezieht sich freilich alles das auf die Lehre Fichte's von der Präexistenz der menschlichen Seele vor diesem Leben und von Ewigkeit her, aber auch so weiss man nicht, in welche Beziehung man jene überzeitliche Ideen zu den präexistirenden Menschen-Seelen bringen soll. Fichte scheint durch jene behauptete Vorzeitlichkeit das unantastbare Begründetseyn jener Ideen bethätigen zu wollen, sie würden sich so als ein aus der Ewigkeit ererbtes und so den Stempel der Absolutheit an sich tragendes Besitzthum darstellen; aber jene Präexistenz der Seele und diese Ewigkeit der ethischen Ideen sind eben blose Behauptungen und haben ihren Entstehungs-Grund lediglich in der excentrischen Phantasie Fichte's. Er hat auch selbst diese seine Behauptungen weder thatsächlich, noch wissenschaftlich irgendwie zu begründen gewusst. Wenn es mit der von ihm behaupteten Abkunft jener Ideen aus der Ewigkeit seine Richtigkeit hätte, so müssten dieselben in fertiger, fester, nicht mehr alterirbarer Gestalt unbewusst im Grunde jeder Menschen-Seele liegen und dann nur thatsächlich aus ihrer Verborgenheit

[1] System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 9.

auftauchen und in das Bewusstseyn treten, und sie müssten sonach in jeder Menschen-Seele dieselbe fest ausgeprägte und unwandelbare Gestalt haben. Davon ist jedoch das Gegentheil der Fall: sie werden nicht nur, wo sie überhaupt sich finden, entweder von dem denkenden Ich selbst gebildet, oder von dem einen Ich *docendo* dem andern Ich mitgetheilt, sondern es finden darüber auch bei den einzelnen Individuen und Völkern, und insbesondere bei den Philososophen, die grössten Verschiedenheiten Statt. — Was hätte indessen auch der Mensch daran, wenn ihm eine Idee der Vollkommenheit des Willens und eine Idee der Glückseligkeit angeboren wäre? Fichte sagt, die ethischen Ideen drücken das Wesen des menschlichen Willens aus; aber was haben denn jene beide Ideen als blose Ideen mit dem Wesen des Willens zu schaffen? Mit der Idee der Sittlichkeit hätte es allerdings eine andere Bewandtniss, soferne der Begriff der Sittlichkeit auch den Begriff eines sittlichen Gebotes in sich schliesst. Es würde sonach die Meinung Fichte's seyn, dass auch die Idee eines sittlichen Gebotes dem Menschen angeboren sey, wiewohl er diess nicht ausgesprochen hat. Aber was ist denn in einem neugeborenen Kinde von einer Idee eines Sitten-Gebots zu entdecken? Es verhält sich hiemit, wie mit den übrigen angeblich angeborenen Ideen; was sich nachmals Derartiges in den Vorstellungen des Menschen findet, das hat sich entweder allmälig in dem Ich selbst gebildet, oder ist es ihm von aussen beigebracht und anerzogen worden. Für Letzteres hat sich in beachtenswerther Weise Allihn ausgesprochen, indem er, wie bereits früher angefürt wurde, sagt: Noch ehe der Mensch zur Klarheit des sittlichen Bewusstseyns gelange, treten eine Menge Ansprüche an sein Verhalten heran, denen er unbedingt Genüge zu leisten habe. Namentlich wo sehr ausgeprägte Sitten und gesellschaftliche Ordnungen Statt finden, werde derEinzelne durch mancherlei Anforderungen, von denen ein Theil oft bloses Ceremoniell sey, so in Anspruch genommen, dass er gar keine Zeit habe, sich auf den Grund der Befugniss der Forderung und der Verpflichtung zur Leistung zu besinnen. Dazu habe er viel zu viel zu lernen; und wollte er sich wirklich in Reflexionen über die Befugniss der an ihn gerichteten Forderungen ergehen, so werde ihm dieses nicht allein übel genommen, sondern er käme auch wohl in Gefahr, als Revolutionär bezeichnet zu werden.[1]

Ein Angeborenseyn von Vorstellungen — und so namentlich

[1] Ztschr. f. exacte Ph. Bd. III. S. 198.

von sittlichen Vorstellungen — ist überhaupt schlechthin nicht zu denken, auch nicht in dem Sinne, dass das Angeborene eigentlich nur das Potentielle solcher Vorstellungen wäre, woraus sich dann die Vorstellungen selbst mit Natur-Nothwendigkeit entwickeln müssen, nach Art der vegetabilen Keime. Es würden dann doch diese Keime in allen Menschen ganz gleichartig seyn und sich in Folge davon auch bei allen zu denselben Vorstellungen ausgestalten müssen; wogegen sich bei den verschiedenen Menschen und Völkern die verschiedenartigsten Vorstellungen von einem sittlichen Gebote finden. — Was würde indessen auch für die Sittenlehre daraus folgen, wenn nur die Idee, d. i. der Begriff eines Sitten-Gebots angeboren wäre, nicht aber ein innhaltliches Sitten-Gebot selbst? Dieses Letztere hat aber wenigstens Fichte nicht behauptet. Einer solchen Behauptung würden indessen ebenfalls die ausgesprochenen Bedenken, und zwar in erhöhtem Masse, entgegenstehen.

Was nun die von Kant gelehrte Apriorität betrifft, so behauptet er nicht die Apriorität der blosen Idee eines Sitten-Gebotes, sondern die Apriorität des Sitten-Gebotes selbst, und zwar *in specie* seines kategorischen Imperativs, von dem er sagt, dass er ein synthetischer Satz *a priori*, ein apriorisches Factum der reinen Vernunft sey, das wir auch völlig *a priori* erkennen. Hiebei fällt es vor allem auf, dass Kant, der es sich in seiner Kritik der reinen Vernunft hat so sauer werden lassen, die Möglichkeit theoretischer synthetischer Sätze *a priori* nachzuweisen, in seiner practischen Philosophie es sich so leicht gemacht hat, seinen kategorischen Imperativ als einen synthetischen Satz *a priori* hinzustellen. Lassen wir jedoch das, und fassen die Kant'sche Apriorität in's Auge, so definirt Kant, wie erwähnt, die Erkenntnisse *a priori* dahin, dass es solche Erkenntnisse seyen, welche nicht aus der Erfahrung entspringen, nicht von der Erfahrung abhängig seyen und den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, wie die mathematischen Erkenntnisse. (Wir bemerken hier beiläufig, dass man sich nicht daran stossen darf, wenn Kant sagt, das moralische Gesetz sey uns angeboren, indem ein Gesetz keine Erkenntniss ist; denn er sagt zugleich auch, wir erkennen das Gesetz *a priori*. Er statuirt sonach jedenfalls auch eine apriorische Erkenntniss des moralischen Gesetzes.) Jene Begriffs-Bestimmung Kant's von apriorischen Erkenntnissen kann jedoch in keiner Weise als richtig anerkannt werden. Dass es überhaupt keine apriorische Erkenntnisse irgend einer Art gebe und geben könne, das haben wir schon

in unserm ersten Theile des Nähern dargelegt, und verweisen hier auf das dort Ausgeführte, dem wir jedoch hier noch Folgendes beizufügen haben.

Kant nennt zwei Merkmale apriorischer Erkenntnisse: dass sie nicht aus der Erfahrung stammen, und dass sie den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. Die erste Frage nun wäre: ob diese beide Merkmale sich nothwendig bedingen, also ob Erkenntnisse, die nicht aus der Erfahrung stammen, den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, und ob Erkenntnisse, welche diesen Charakter haben, nicht aus der Erfahrung stammen können. Diese Frage wäre an der Hand von Beispielen zu erörtern gewesen, was Kant jedoch nicht gethan hat. Er führt als Beispiel eines Satzes *a priori* nur den Satz an, dass ein Körper ausgedehnt sey, was jedoch in hohem Grade nichtssagend ist. Es würde dieses von allen wesentlichen Merkmalen der Begriffe gelten, da es keine Begriffe giebt ohne wesentliche Merkmale. So müssten es auch apriorische Sätze seyn, dass das Fliegen ein Schweben in der Luft, dass der Zucker süss ist etc.; jede Definition wäre ein apriorischer Satz. Mit den Kant'schen Beispielen ist hiernach die Frage, ob jene beide Merkmale sich gegenseitig bedingen, nichts weniger als beantwortet.

Was die erste Alternative dieser Frage betrifft, ob Erkenntnisse, die nicht aus der Erfahrung stammen, den Charakter von Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, so wäre vor allem eine Verständigung darüber nothwendig gewesen, was denn unter solchen Erkenntnissen verstanden wird. Wenn man darunter etwa jeden Schluss, der nach den Regeln der Logik aus Thatsachen gezogen wird, verstehen wollte, so würde das offenbar zu weit führen. Und doch wird man sich mit den Kant'schen nicht aus der Erfahrung stammenden Erkenntnissen kaum auf andere, als solche Erkenntnisse hingewiesen sehen. Man beachte wohl, dass von Erkenntnissen dre Rede ist. Erkennen kann man aber nur etwas, was thatsächlich ist. Das Erkennen ist das Wissen, das Innewerden von etwas Thatsächlichem, bestehe dieses Thatsächliche in einer realen Objectivität oder in einem realen Verhältniss. Was nicht thatsächlich ist, kann nicht Gegenstand einer Erkenntniss seyn, man kann sich darüber Vorstellungen und Gedanken machen, aber eine Erkenntniss ist hier nicht möglich. Nun giebt es aber nur zwei Wege, zu solchen Erkenntnissen zu gelangen, nehmlich einmal die empirische Wahrnehmung, sey sie durch uns selbst oder auf beglaubigte

Weise durch andere gemacht, und dann die logisch richtigen Schlüsse aus solchen Wahrnehmungen. Das Erste ist die Erfahrung, das Zweite sind die Consequenzen aus derselben. Und das Letztere wären also die einzigen Erkenntnisse, von denen gesagt werden könnte, dass sie nicht aus der Erfahrung stammen. Nun leuchtet aber ein, dass man von solchen Erkenntnissen, welche ja ganz specieller Natur seyn können, nicht ganz allgemein aussagen kann, dass sie den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben.

Kant hat sich indessen hier eines *qui pro quo* schuldig gemacht, indem er an die Stelle von Erkenntnissen blose »Sätze« geschoben hat. Et springt nehmlich in die Augen, dass beides nicht identisch ist. »Die Sonne dreht sich um die Erde« ist ein Satz, wer wird aber sagen, dass es eine Erkenntniss sey? Wenn von allen Sätzen, die nicht aus der Erfahrung stammen, ausgesagt werden könnte, dass sie den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, so müsste allen dichterischen und sonstigen Phantasien, allen Einbildungen und Irrthümern dieser Charakter zuerkannt werden. Nun ist auch der kategorische Imperativ Kant's, weit entfernt, eine Erkenntniss zu seyn, nichts anderes, als ein solcher Satz, ein Gedanke, der allerdings nicht aus der Erfahrung stammt, aber desswegen nichts weniger, als einen Anspruch auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat.

Was die zweite Alternative der obigen Frage betrifft: ob nehmlich Erkenntnisse, welche den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, nicht aus der Erfahrung stammen können, so muss auch diese Frage entschieden verneint werden. Solcher Erkenntnisse giebt es nur zwei Arten, die Erkenntniss der allgemeinen immanenten Gesetze des Seyns, und die Erkenntniss der mathematischen Wahrheiten. Sprechen wir von den letzten, die auch Kant als Beispiele nennt, so kommen wir zur Erkenntniss derselben nur auf dem Wege der Erfahrung, dem Wege empirischer analytischer Forschung; wir finden dieselben, nicht als in unserm Erkenntniss-Vermögen, sondern als immanent in der Natur der Formen liegend. So kommt den mathematischen Sätzen, nicht der Erkenntniss derselben, allerdings eine, aber nicht subjectiv in uns, sondern objectiv in der Sache liegende, mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbundene Apriorität zu, aber unsre Erkenntniss derselben ist eine durchaus aposteriorische.

So fällt also die von Kant für seinen Grundsatz in Anspruch genommene Apriorität rettungslos in sich zusammen.

Es kommt dazu noch, dass jene von Kant für sein Princip beanspruchte immanente Nothwendigkeit mit der von ihm gelehrten Autonomie im Widerspruche steht. Denn was immanent nothwendig, durch die Natur der Sache gesetzt ist, das besteht ohne unser Dazuthun, und das können wir nicht durch unsre Autonomie, durch die Thätigkeit unsers Denkens, erst hervorbringen.

Alles das, und was gegen das Angeborenseyn des Sitten-Gesetzes gesagt wurde, gilt auch von den oben angeführten Aussprüchen J. G. Fichte's, dass alles, was auf Moralität Bezug habe, in uns als Erstes vorkomme und schlechthin übernatürlich sey, womit eben gesagt werden will, dass das Sittliche auf immanenten Gesetzen beruhe, die von uns *a priori* erkannt werden.

Ulrici hat der Frage über das Angeborenseyn und die Apriorität des Sitten-Gesetzes oder der Elemente desselben eingehende Reflexionen gewiedmet, und durch Untersuchung und Zerlegung der einschlägigen Vorstellungen und Begriffe und daran sich knüpfende Combinationen Klarheit und Verständniss in die Sache zu bringen gesucht. Es will uns zwar scheinen, dass ihm dieses nicht nach Wunsch gelungen sey; bei der Bedeutung, welche dieser Frage zukommt, wollen wir jedoch nicht unterlassen, auf seinen Gedanken-Gang etwas näher einzugehen.

Ulrici bestreitet das Angeborenseyn eines Sitten-Gesetzes. Wäre das Sitten-Gesetz, sagt er, dem Willen selbst unmittelbar eingepflanzt, so könnte auch der Wille nur ihm gemäss wollen und handeln, und damit wäre alle seine Freiheit vernichtet.[1] Auch von einem angeborenen sittlichen Bewusstseyn, einem Bewusstseyn von recht und gut, wahr und schön, könne nicht die Rede seyn. Das Kind wisse nicht, was recht und gut sey, und gelange zu diesem Bewusstseyn nur allmälig, und ebenso bilde sich auch der Erwachsene seine erste sittliche Conceptionen nur allmälig zu bestimmten Begriffen, Maximen und Principien aus. Wären wir der ethischen Normen unsers Wollens und Handelns ursprünglich und unmittelbar bewusst, so wäre der Zwiespalt der Meinungen über ihren Innhalt bei den verschiedenen Völkern eine Unmöglichkeit, ein unlösbares Räthsel. Man spreche von einer gesetzgeberischen, den Willen commandirenden und leitenden Vernunft; aber wir finden in uns keine Gesetze für unsre Willens-Acte, wir wissen daher ursprünglich nicht, was wir zu thun und zu lassen haben, das Kind erfahre diess erst durch die Gebote und Verbote seiner Eltern und

[1] Glauben und Wissen. S. 176—77.

Lehrer. Die Sitten-Gesetze seyen so verschiedenen Innhalts, dass sie nicht von Einer gesetzgebenden Vernunft herrühren können.[1] Ferner erklärt Ulrici: Es gebe keine unmittelbare ethische Triebe; ein ethischer Trieb sey ein seynsollender, geforderter Trieb, also ein Trieb, den wir nicht schon von Natur unmittelbar und ursprünglich haben, sondern haben sollen. Ein ursprünglicher ethischer Trieb wäre daher eine *contradictio in adjecto*. Ein ursprünglicher Trieb irre sich auch nicht in Betreff seines Objects; die ethischen Strebungen, Vorstellungen und Gefühle weichen aber bei den verschiedenen Menschen und Völkern weit von einander ab. Überdiess wäre ein von Natur ethischer Wille kein freier, was wieder ein Widerspruch wäre.[2] Daneben hat es jedoch Ulrici für eine unläugbare Thatsache erklärt, dass es uns unerschütterlich feststehe, es müsse ein schlechthin allgemeingültiges Sitten-Gesetz geben; indem er jedoch weiter sagt: Weil wir uns verpflichtet fühlen, das Gute zu wollen, hiezu aber die Erkenntniss dessen, was in jedem einzelnen Falle das Gute sey, erforderlich sey, so fühlen wir uns verpflichtet, uns einen solchen Begriff zu bilden, und ihn zum normativen Princip unsers Wollens und Handelns, d. h. zum Sitten-Gesetze zu erheben.[3] Das wäre also eine freie Autonomie ohne die Kant'sche Apriorität, welche Autonomie als solche man sich am Ende gefallen lassen könnte, wenn auch der Grund, welchen Ulrici gegen das Angeborenseyn des Sitten-Gesetzes anführt, dass nehmlich dadurch die Willens-Freiheit vernichtet würde, als ein stichhaltiger nicht anerkannt werden kann. Übrigens kann Ulrici nur beigestimmt werden, wenn er sich gegen das Angeborenseyn des Sitten-Gesetzes ausspricht.

Wenn es sich jedoch dann darum handelt, die Genesis der Sittlichkeit im Menschen überhaupt zu erklären, so stösst man bei Ulrici auf eine unlösbare Verwirrung voller Widersprüche. Es existiren nach ihm bestimmte ethische Ideen oder Kategorien, nehmlich die Ideen des Guten, Wahren und Schönen und die Fundamental-Kategorie der Vollkommenheit.[4] Von diesen ethischen Ideen oder Kategorien sagt er jedoch wieder ausdrücklich, dass sie nicht angeboren seyen. Er erklärt die Theorie von angeborenen Ideen überhaupt für unhaltbar. Die gesammte Erfahrung und die Evidenz der Thatsachen streite dagegen, dass wir ein angeborenes unmittel-

1 Naturrecht. S. 91—96.
2 Leib und Seele. S. 655—58.
3 Glauben und Wissen. S. 186. 190.
4 S. z. B. Glauben und Wissen. S. 204. Leib und Seele. S. 558. Naturrecht. S. 91.

bares Bewusstseyn von recht und gut, von wahr und schön haben. Denn, wenn diess der Fall wäre, so wäre der Zwiespalt der Meinungen über die ethischen Normen und Sitten-Principien, wie er thatsächlich bestehe, eine Unmöglichkeit, ein unlösbares Räthsel. Es helfe auch nichts, das Wort »unmittelbar« zu streichen und anzunehmen, dass die ethischen Ideen zwar unsrer Seele ursprünglich inhäriren, uns aber erst im practischen Leben mittelst der Erfahrung zum Bewusstseyn kommen; denn damit sey es wieder unvereinbar, dass dieselben thatsächlich sich so verschieden gestalten. Auch wären sie, wenn sie ursprünglich keinen bestimmten Innhalt haben, sondern nur Fingerzeige oder Wegweiser für den Willen wären, ursprünglich keine Ideen, sondern nur unbewusste Impulse, Instincte, von denen erst nachzuweisen wäre, wie und wodurch sie zu Ideen, zu ethischen Normativ-Begriffen werden können. Weder der Begriff des Guten, noch das Gute selbst seyen in unsrem Wesen unmittelbar gegeben. Die Vorstellung des ethisch Guten könne uns nur aufgehen, wenn wir die Willens-Acte und Handlungen, seyen es unsre eigene, oder die andrer Menschen, nach ihrem sittlichen Werth und Zweck in ethischer Beziehung gegen einander abwägen. Dann erst vermögen wir uns einen Begriff des Guten zu bilden, welcher jedoch vorerst noch ein Gattungs-Begriff sey, der nur aus der Erfahrung stamme, und von dem sich daher nicht streng beweisen lasse, dass er ein allgemeingültiger sey. Der kategorische normale Begriff des Guten gehe uns erst viel später auf. [1]

Bis hieher könnte alles in Ordnung erscheinen; doch ist schon darin ein Zirkel erkennbar, dass die Vorstellung des ethisch Guten uns dadurch aufgehen soll, dass wir Willens-Acte und Handlungen nach ihrem sittlichen Werth und Zweck in ethischer Beziehung gegen einander abwägen; so wie auch darin, dass wir, weil wir das Gute wollen, uns einen Begriff desselben bilden und ihn zum Sitten-Gesetz erheben. Denn ethische Urtheile können wir nicht fällen und das Gute können wir nicht wollen, wenn wir nicht den Begriff desselben bereits haben und uns eines sittlichen Gebotes schon bewusst sind, was Ulrici selbst anerkennt, indem er ausspricht: Um ein ethisches Urtheil fällen zu können, müssen wir nothwendig wissen, was ethisch berechtigt (geboten) und unberechtigt (verboten) sey, wir müssen die Begriffe von gut und böse als Normen der Beurtheilung bereits haben. [2] Dieser Zirkel, in dem sich Ulrici

[1] Glauben und Wissen. S. 178. 179. 182. 183. Leib und Seele. S. 557. Naturrecht. S. 91—93.

[2] Naturrecht. S. 86.

bewegt, und die damit zusammenhängenden Widersprüche werden nun vollends durch folgende weitere Aussprüche desselben recht augenscheinlich.

Während er das einemal, wie wir angeführt haben, sagt, der Gattungs-Begriff des Guten stamme aus der Erfahrung, sagt er das anderemal gerade das Gegentheil: Jeder Versuch, aus der Frfahrung abzuleiten, was Recht und Unrecht, gut und böse sey, müsse misslingen, weil unsre ethische Begriffe und Urtheils-Normen so wenig aus der Erfahrung stammen, dass sie vielmehr die Voraussetzung aller ethischen Erfahrung, die Bedingung aller ethischen Urtheile seyen. Es verstehe sich im Grunde von selbst, dass unsre ethische Urtheile über Recht und Unrecht, gut und böse ihre Quelle nicht in der Erfahrung haben können; um ein solches Urtheil fällen zu können, müssen wir jene Begriffe als Normen der Beurtheilung bereits haben, müssen wir nothwendig bereits wissen, was sittlich und unsittlich sey.[1] — Nun, Kant sagt, apriorische Erkenntnisse seyen solche, welche nicht aus der Erfahrung entspringen; wenn Ulrici diese Begriffs-Bestimmung anerkennt, so sagt er damit, dass er die Begriffe von gut und böse als nicht aus der Erfahrung stammende bezeichnet, nichts anderes, als dass es apriorische Begriffe seyen. Hiernach wären also die ethischen Ideen, die Begriffe von gut und böse nach Ulrici zwar keine angeborene, aber doch apriorische Begriffe. Doch es ist nothwendig, den Gedanken-Gang Ulrici's noch weiter zu verfolgen.

Der Act unsrer unterscheidenden Thätigkeit, sagt er, durch den wir die Vorstellung eines ethisch Guten gewinnen, könne nur zu Stande kommen, wenn ihr zugleich eine entsprechende Norm, wonach sie zu verfahren habe, unmittelbar gegeben sey. Diese Norm müsse selbst von ethischem Gehalt und Charakter seyn, sonst könnte sie nicht zu einer Vorstellung von ethischem Innhalt führen; und sie müsse, wie jede Kategorie, an sich ein Begriff seyn. Kurz es sey der allgemeine, formale, kategorische Begriff des sittlich Guten selbst, die innerlich nothwendige Kategorie des Guten, die, wie die logischen Kategorien, unsrer unterscheidenden Thätigkeit ursprünglich inhäriren müsse, wenn uns das sittlich Gute zum Bewusstseyn kommen solle. Aber das ethisch Gute sey nicht als Begriff, nicht als Vorstellung, nicht einmal als Gefühl oder Strebung in unsrer Seele ursprünglich immanent; sondern nur als Norm, als wegweisender Gesichts- oder Beziehungs-Punkt leite es unsre unterscheidende

[1] Ibid. S. 81. 86.

Thätigkeit zunächst unwillkührlich und unbewusst. Erst durch Vergleichung einer Mehrheit von Handlungen und durch Abstraction auf das ihnen Gemeinsame vermögen wir uns einen Begriff des Guten zu bilden, woran wir jedoch nur erst einen Gattungs-Begriff des Sittlichen haben. Der kategorische normale Begriff des Guten gehe uns erst viel später auf. Erst nachdem es uns durch Reflexion zum Bewusstseyn gekommen sey, dass wir nach einer immanenten allgemeinen Norm gut und böse unterscheiden, und dadurch unsre concrete sittliche Vorstellungen gewonnen haben, suchen wir nach dem Gehalte und Charakter dieser Norm und suchen es uns zum Bewusstseyn zu bringen, was es denn sey, das die Handlungen zu guten Handlungen mache. Der ethische Gehalt könne jedoch, wie Kant dargethan habe, nur ein formaler seyn. Unsre ethische Principien, Begriffe, Ideen entstehen durch Unterscheidung der Willens-Acte und ihrer Motive gemäss den ethischen Kategorien.[1]

Diese Exposition enthält nun viel des Räthselhaften. 1) Um eine Vorstellung des ethisch Guten zu gewinnen, bedürfe unsre unterscheidende Thätigkeit einer sie leitenden Norm, und diese Norm müsse der allgemeine kategorische Begriff des sittlich Guten selbst seyn. Also der kategorische Begriff des sittlich Guten soll die Norm seyn, um die Vorstellung des ethisch Guten zu gewinnen! Bekanntermassen ist sonst die Vorstellung das Prius des Begriffs; hier würde es also umgekehrt seyn, und man eines Begriffes bedürfen, um es zu einer Vorstellung zu bringen. 2) Wie kann ein Begriff als solcher eine Norm seyn? 3) *cujus generis* wäre denn diese Norm? Sie soll von ethischem Gehalt und Charakter seyn; aber der Begriff des Ethischen wird ja hier erst gesucht. Eben desswegen ist auch damit nichts gesagt, dass diese Norm der Begriff des sittlich Guten selbst seyn soll; denn wir haben ja keine Definition von diesem Begriff. 4) Dieeer kategorische Begriff des Guten als zu Grund liegende Norm wäre also das *primum movens*. Gleichwohl aber sollen wir erst viel später nach Durchmachung eines ethischen Erkenntniss-Processes zu diesem Begriffe gelangen. Das widerspricht sich aber direct, wenn es nicht etwa die Meinung Ulrici's ist, dass dieser Begriff anfänglich nur verhüllt und uns unbewusst in uns wirke. Darauf scheinen denn auch seine Worte wirklich hinzudeuten. Es läge jedoch darin abermals ein Wider-

[1] Glauben und Wissen. S. 182—87. Leib und Seele. S. 558. 636.

spruch; denn ein Begriff ist etwas Gedachtes, es giebt aber kein bewusstloses Denken; ein Begriff, der in einem denkenden Ich seyn soll, kann daher nie etwas Bewusstloses seyn. 5) Erst nachdem wir durch Vergleichung und Unterscheidung den Gattungs-Begriff des Sittlichen gewonnen haben und der uns leitenden Norm bewusst geworden seyen, suchen wir nach dem Gehalte und Charakter dieser Norm, nach welcher wir gut und böse unterscheiden, suchen uns zum Bewusstseyn zu bringen, was denn das Gute an den Handlungen sey. Allein a) Handlungen sind concrete Thatsachen, und wenn wir durch deren Vergleichung die guten von den bösen unterscheiden, so haben wir durch Abstraction von diesem Thatsächlichen uns wenigstens allgemeine Vorstellungen von gut und böse bereits gebildet, welche nicht innhaltslos seyn können; wir müssen uns bewusst seyn, was wir an den Handlungen gut, und was böse nennen. Allerdings aber haben wir damit noch keine streng formulirte Begriffe von gut und böse, zu deren Bildung es eines weiteren Denk-Actes bedarf. b) Wenn die Norm, welche uns zur Vorstellung des ethisch Guten führen soll, von ethischem Gehalt und Charakter ist, wie Ulrici sagt, welcher Gehalt und Charakter, wenn sie uns führen soll, uns doch nicht verborgen bleiben kann, so ist nicht abzusehen, warum wir diesen ihren Gehalt und Charakter nachher erst sollten zu suchen haben. c) Alles das scheint jedoch dadurch eine andere Wendung zu bekommen, dass der ethische Gehalt nur ein formaler seyn soll. Wir müssen jedoch darauf verzichten, Conjecturen darüber anzustellen, welche Deutung diesem Ausspruch rücksichtlich des zuvor von Ulrici Vorgetragenen beigelegt werden dürfe. Nur so viel scheint uns damit gesagt zu seyn, dass also auch der ethische Gehalt jener leitenden Norm ein nur formaler seyn müsste. Ulrici hat sich hierüber nicht ausgesprochen, wir aber vermögen diessfalls kein Verständniss in die Sache zu bringen. So viel aber möchte nicht zu bestreiten seyn, dass, wenn etwas ursprünglich im Menschen seyn sollte, was einen unmittelbaren und natürlichen Einfluss auf sein Thun und Lassen ausübt, diess nicht ein abstract formulirter Begriff, sondern nur etwas unmittelbar Practisches seyn kann, und dass es nur die nachkommende Verstandes-Reflexion ist, welche dasselbe *a posteriori* zu einem solchen Begriff zu fassen bestrebt ist. 6) Wenn endlich Ulrici sagt: Jene leitende Norm müsse uns unmittelbar gegeben seyn, sie sey unsrer Seele ursprünglich immanent, die Kategorie des sittlich Guten müsse unsrer unterscheidenden Thätig-

keit ursprünglich inhäriren; so kann dieses doch nicht anders verstanden werden, als dass jene Norm oder der sie bildende kategorische Begriff des sittlich Guten (die Kategorie des Guten) uns angeboren sey. Damit setzt sich aber Ulrici mit seiner Aufstellung, dass die sittlichen Ideen oder Kategorien nicht angeboren seyen, in Widerspruch. 7) Der reinste und offenbarste Zirkel ist es aber vollends, wenn Ulrici sagt: unsre ethische Begriffe und Ideen entstehen durch unsre Unterscheidung gemäss den ethischen Kategorien. Sind denn die ethischen Ideen und die ethischen Kategorien nicht dasselbe?

Als bezeichnend für den Gedanken-Gang Ulrici's wollen wir noch eine Stelle aus einem Aufsatze desselben in der Fichte'schen Zeitschrift [1] anführen wo er sagt: Es gebe nicht nur logische, sondern auch ethische Kategorien, welche jedoch nicht als angeborene Begriffe oder Ideen in unserm Bewusstseyn bereit liegen, sondern nur als immanente Normen, anfänglich unwillkührlich und unbewusst, unsre unterscheidende Thätigkeit leiten; dass sie also zwar unentbehrliche apriorische Factoren unsrer Erkenntniss seyen, dass wir aber keineswegs durch sie allein zu unsern ethischen Begriffen und Ideen gelangen, sondern dass letztere nur sich bilden, indem und sofenre wir einerseits gemäss den ethischen Kategorien das uns von aussen gegebene Material unterscheiden und vergleichen, und andrerseits diesem Unterscheiden und Vergleichen ein ursprüngliches Gefühl des Sollens zur Seite stehe, welches das Ethische als das Seynsollende bezeichne, und die gewonnenen ethischen Begriffe mit dem Wollen und Streben in Verbindung bringe, dass also in dieser Weise nur durch ein Zusammenwirken apriorischer und aposteriorischer Factoren unsre ethische Ideen allmälig in unserm Bewusstseyn auftauchen und sich zur Klarheit entwickeln.

Darüber haben wir Folgendes zu bemerken: 1) Die ethischen Ideen oder Kategorien sind hier doch nicht nur für apriorisch, sondern für angeboren erklärt, wenn sie auch in unserm Bewusstseyn ursprünglich nicht die Gestalt von Begriffen oder Ideen, sondern nur die Gestalt von ethischen Normen haben. Wenn sie jedoch für apriorische Factoren unsrer Erkenntnis, unsrer ethischen Begriffe und Ideen, erklärt werden, so haben sie doch nicht blos die Gestalt von Normen, denn eine blose Norm kann nie den Factor einer Erkenntniss abgeben, sondern müssen einen begrifflichen Innhalt haben. 2) Wir sollen durch sie, wenn auch nicht durch sie allein,

[1] Bd. 39. S. 267.

zu unsern ethischen Begriffen und Ideen gelangen. Sind denn die apriorischen ethischen Ideen und Kategorien etwas anderes, als unsre ethische Begriffe und Ideen, sind beide von einander verschieden? Man sollte vielmehr glauben, dass, wenn es apriorische ethische Kategorien giebt, deren wir uns aber ursprünglich nur nicht bewusst sind, es dann dazu, dass sie die unsern werden, nichts anderes bedürfe, als dass sie uns zum Bewusstseyn kommen, in unser Bewusstseyn treten; wie ja Ulrici auch selbst von dem Auftauchen derselben in unser Bewusstseyn spricht, wobei es jedoch nicht verständlich ist, wenn Ulrici unsre eigene Ideen in unser Bewusstseyn auftauchen lässt, also 3) Ideen, welche sich in uns gebildet haben, oder — was für Ulrici gleichbedeutend seyn wird — die wir selbst gebildet haben; denn der Ideen, die wir uns selbst gebildet haben, müssen wir uns doch von Anfang an bewusst seyn, bei ihnen kann doch von keinem nachmaligen Auftauchen in unser Bewusstseyn gesprochen werden. 4) Dieses Bilden unsrer ethischen Begriffe und Ideen soll geschehen gemäss den (also den apriorischen und immanenten) ethischen Ideen. Ulrici setzt also wirklich eine Verschiedenheit beider. Hier hört nun alles Verständniss auf. 5) Zu jenen immanenten Normen soll nun ferner noch ein ursprüngliches Gefühl des Sollens hinzutreten, welches das Ethische als das Seynsollende für den Willen bezeichne. Enthalten denn aber jene Normen nicht auch schon ein Soll und ein Gebot für den Willen, und lässt sich denn ein Ethisches überhaupt ohne ein solches Soll, ohne ein zu befolgendes Gebot denken? legt ja doch Ulrici selbst [1] jener sittlichen Norm das Prädicat eines allgemeingültigen Sitten-Gesetzes bei, und sagt ausdrücklich, das Ethische sey seinem allgemeinsten Begriffe nach das Seynsollende. [2] 6) Unsre ethische Ideen sollen durch ein Zusammenwirken apriorischer und aposteriorischer Factoren zu Stande kommen. Dann sind sie allerdings von den ethischen Kategorien, welche rein apriorischer Natur seyn sollen, wesentlich verschieden. Diesen wesentlichen Unterschied näher auseinanderzusetzen hätte Ulrici nicht unterlassen sollen, wobei es ihm aber dann freilich schwer geworden seyn möchte, die Sache zu widerspruchsloser Klarheit zu bringen.

Es ist nun noch übrig, auch die Aufstellungen Ulrici's über das schon genannte Gefühl des Sollens etwas näher anzuführen. Wenn der kategorische Normal-Begriff des Guten, sagt er, unsern

[1] Glauben und Wissen. S. 186.
[2] Naturrecht. S. 107.

Verstand im Unterscheiden und Auffassen der menschlichen Willens-Thätigkeit leite, wenn also das ursprüngliche immanente Daseyn und die instinctive Anwendung dieser Kategorie eine innere Nothwendigkeit sey(!), so werde diese Nothwendigkeit auch in dem unmittelbaren Gefühle, welches die durch sie bedingte Thätigkeit des Unterscheidens begleite, sich kundgeben; wir werden zunächst nur ein dunkles Gefühl der Nöthigung haben, so und nicht anders zwischen den verschiedenen Handlungen und Motiven unterscheiden zu können. Es erweise sich dieses Gefühl als Gefühl einer instinctiven (nöthigenden) Leitung unsrer unterscheidenden Thätigkeit durch eine immanente Norm. (Ist alles nicht ganz klar). Es ist dann (wieder in nicht ganz klarer Weise) von einem Wohlgefallen an sittlichen Willens-Acten und einer damit zusammenstimmenden Vorstellung die Rede, worauf es weiter heisst: Der Innhalt dieser Vorstellung (?) entspreche dem Gefühle des Sollens, das wir unmittelbar in uns tragen, und das in ursprünglicher Weise dem kategorischen Normal-Begriffe dergestalt correspondire, dass wir, wo uns ihm entsprechende Willens-Acte entgegentreten, ihnen unwillkührlich beizupflichten uns gedrungen fühlen. Dieses Gefühl des Sollens — worauf es auch im letzten Grunde beruhen möge — sey eine eben so nothwendige ursprüngliche Bedingung aller Sittlichkeit, wie die ethischen Ideen. Das vorgestellte Gute wäre ohne alle ethische Bedeutung und somit gar kein ethischer Begriff, wenn ihm nicht das Bewusstseyn der Verpflichtung zum Guten einwohnte. Dieses Bewusstseyn könne aber durch die blose Vorstellung des Guten nicht hervorgerufen werden. Das Gefühl des Sollens sey ursprünglich eben so unbewusst in der Seele vorhanden, wie der kategorische Begriff des Guten. Es liege in diesem Gefühle unmittelbar auch ein Antrieb zur weitern Ausbildung unsrer ethischen Vorstellungen, und es deute endlich zugleich darauf hin, dass unserm Leben und unsrer Entwicklung eine Bestimmung, ein Ziel und Zweck vorgesteckt sey. Es liege in ihm auch das Kriterium der ethischen Verbindlichkeit eines Gesetzes. Dieses Gefühl des Sollens sey ein ursprüngliches allgemeines Grund-Element der menschlichen Seele, und sey in jedem Menschen, auch wo es nicht zum Bewusstseyn gelange, als ein wesentlich gleiches Element, als allgemeines Pflicht-Gefühl, vorhanden. Da das Ethische seinem Begriffe nach das Seynsollende sey, so könne ihm nur ein Gefühl des Sollens entsprechen, das nicht in verschiedenen Menschen ein verschiedenes seyn könne. Als Gefühl müsse dasselbe, wie jedes Gefühl, auf einer

Affection der Seele beruhen; die Affection setze aber etwas voraus, das afficire; und zwar könne das Gefühl, als ein ursprüngliches, allgemeines, zum Wesen des Menschen gehörendes, nicht auf einer zufälligen, der Seele von aussen kommenden Affection beruhen, sondern nur auf einer Afficirung derselben durch eines ihrer eigenen Elemente, und zwar müsse das Afficirende, da es ein Gefühl des Sollens hervorrufen solle, selbst ein Seynsollen der Seele seyn oder involviren. Es sey das bestimmte Ziel, das allen Menschen, ihrem Werden und Wachsen gleichmässig gesetzt sey. Dieses Ziel erhalte durch das Gefühl des Sollens eine ethische Bestimmtheit. Kurz das Gefühl des Sollens weise auf eine ethische Bestimmung des menschlichen Lebens und Wesens hin, es sey nur erklärlich, wenn dem Menschen von Natur ein ethisches Ziel als Zweck seines Daseyns, als ursprüngliche Bestimmtheit imprägnirt sey. Diese Bestimmtheit sey es, welche, indem sie die Seele afficire, das Gefühl des Sollens hervorrufe. Dieses Gefühl, das nicht allen gleichermassen zum Bewusstseyn komme, bedürfe indessen, um der Seele bemerkbar zu werden, einer besondern Erregung, und es werde erregt durch die Vorstellung eines Willens-Actes, welcher eine ethische Beziehung zur Bestimmung des Menschen habe, und daher dem Gefühle des Sollens entsprechen oder widersprechen könne. Aber selbst nachdem es erregt sey, komme es damit nicht nothwendig zum Bewusstseyn. Es sey indessen seiner Natur nach nur ein schwaches, leises, zartes Gefühl, und dürfe kein starkes, entschiedenes, sich gewaltsam aufdrängendes Gefühl seyn, weil sonst durch dasselbe die Freiheit des Willens gefährdet würde. Auch wenn es indessen zum Bewusstseyn gelangt sey, gewähre es dem Willen noch keinen Impuls für seine Entscheidung; es würde auf denselben nur wenig Einfluss gewinnen, wenn es sich nicht mit dem natürlichen Trieb nach Vervollkommnung einigte und mit ihm zusammen wirkte. Der Trieb nach höchst möglicher Ausbildung aller Kräfte sey das unentbehrliche Mittel zur Verwirklichung der ethischen Bestimmung. Das Gefühl des Sollens schmelze mit dem Triebe nach Vervollkommnung zusammen, bemächtige sich seiner und ertheile ihm damit eine ethische Qualification. Das Gefühl des Sollens genüge indessen nicht, um den Ursprung unsrer ethischen Begriffe zu erklären. So gewiss wir ohne dasselbe nie zu ihnen gelangen würden, weil das Ethische als das Seynsollende gar nicht erfasst, geschweige denn erkannt werden könnte, wenn ihm nicht in uns ein Gefühl des Sollens correspondirte, so gewiss bedürfe es noch eines andern Factors, um das Wahre,

Gute und Schöne seinem Wesen und Begriffe nach uns zum Bewusstseyn zu bringen. Dieser Factor sey die Unterscheidung und Vergleichung der betreffenden Objecte nach ethischen Kategorien. Wir müssen indessen eine Norm, einen Massstab besitzen, um das Vollkommene von dem Unvollkommenen, das Seynsollende von dem Nichtseynsollenden unterscheiden zu können. Als solche Norm könne das Gefühl des Sollens nicht dienen, da es nur andeute, dass wir sollen, nicht was wir sollen. Nur wenn dieses Gefühl zugleich eine Perception von diesem Was in der Seele hervorriefe, würde diese daran eine solche Norm zur Unterscheidung des Guten und Bösen gewinnen und dadurch zum Begriffe des Guten und Bösen gelangen können. Eine solche Percption sey aber in der That mit dem Gefühle des Sollens nothwendig gegeben. Denn da es, wie gezeigt, nur die Affection der Seele durch ihre Lebens-Bestimmung sey, so sey es eben damit der Ausdruck dessen, was die Seele seyn solle. Damit gewinne dieselbe *implicite* eine Perception vom Ziele ihrer Entwicklung. Es sey dieses jedoch noch keine bewusste Vorstellung, Apperception, sondern nur eine noch unbewusste Perception, die an innerer Unbestimmtheit leide. Wegen dieser Unbestimmtheit könne sie nicht unmittelbar zum Bewusstseyn gelangen. Diese unmittelbare unbewusste Perception des Guten in seiner allgemeinen Wesenheit sey die ethische Kategorie, welche wir, wie die logischen Kategorien, anfänglich unbewusst und unwillkührlich anwenden. Darauf lässt sodann Ulrici eine Auseinandersetzung folgen, wie wir von dem Begriffe des Objectiv-Guten zu dem des sittlichen Guten gelangen. [1]

Diese Theorie leidet nun schon an dem allgemeinen ganz offenbaren Fehler, dass sie eine viel zu künstliche ist, ja als eine wirklich erkünstelte sich darstellt. Sie bietet aber auch im Einzelnen der Kritik die bedenklichsten Blösen dar. Wir beschränken jedoch unsre Kritik auf folgende Bemerkungen.

1) Die Ableitung des Gefühls des Sollens scheint uns nichts weniger als gelungen. Wenn uns auch ein kategorischer Normal-Begriff des Guten in unsern Urtheilen leiten würde, so würde das keineswegs nothwendig ein Gefühl der Nöthigung in unserm Urtheilen mit sich führen, so wenig, als, wenn wir vermöge der Anlage unsrer Natur etwas schön finden, diess von einem Gefühl der Nöthigung in unsern ästhetischen Urtheilen begleitet ist. 2) Aus diesem

[1] Glauben und Wissen. S. 186—91. Naturrecht. S. 101—3. 107—12. 116. 143—49.

angeblichen Gefühl der Nöthigung in unserm Urtheilen wird dann vermöge eines *qui pro quo* ein Gefühl des ethischen Sollens, ein Pflicht-Gefühl gemacht. 3) Wenn, wie Ulrici sagt, das Ethische seinem Begriffe nach das Seynsollende ist, oder richtiger: wenn der Begriff des Ethischen nothwendig die Vorstellung eines verbindlichen Gebots in sich enthält, so muss die ethische Gesinnung allerdings nothwendig mit dem Gefühle oder einer Vorstellung des Sollens verbunden seyn. Daraus folgt aber nicht, dass, wenn die ethischen Begriffe ursprünglich in uns liegen sollten, neben ihnen auch ein Gefühl des Sollens ursprünglich uns eingepflanzt seyn müsse, sondern beides gehört eben begrifflich zusammen. Es kann aber nicht aus der hypothetischen Voraussetzung des Einen kategorisch das Vorhandenseyn des Andern gefolgert werden. 4) Das Gefühl des Sollens soll ursprünglich unbewusst in der Seele vorhanden seyn. Das kann wohl nichts anderes heissen, als, es werde nicht empfunden, nicht gefühlt. Ein Gefühl aber, das nicht gefühlt wird, ist eben kein Gefühl. 5) In diesem Gefühle soll der Antrieb zur weitern Ausbildung unsrer ethischen Vorstellungen liegen und es soll auf unsre Lebens-Bestimmung hindeuten. Aber Ulrici sagt ja selbst, es deute nur an, dass, nicht aber was wir sollen. 6) Ein Gefühl des Sollens, ohne die Vorstellung eines Was des Sollens, also ohne die Vorstellung eines bestimmten innhaltlichen Gebots, wo also dieser Innhalt ganz gleichgültig wäre, wäre indessen nichts anderes als das Sklaven-Bewusstseyn: ich muss gehorchen, man mag von mir verlangen, was man will; wie ja auch Ulrici das Gewissen als ein ursprüngliches Gefühl der Verpflichtung gegen gewisse Gebote bezeichnet. [1] Dass ein solcher Sklaven-Sinn ursprünglich im Menschen liege und, wie Ulrici sagt, zu seinem Wesen gehöre, dazu wird ihm wohl schwerlich die allgemeine Zustimmung zu Theil werden. Wie aber vollends in einem solchen Gefühl das Kriterium der Verbindlichkeit eines Gesetzes sollte liegen können, ist schlechthin nicht einzusehen. 7) Nach Ulrici soll das Gefühl des Sollens ein ursprüngliches, also dem Menschen angeborenes seyn; zugleich aber sagt er, dasselbe werde in dem Menschen durch das Bewusstseyn seiner Lebens-Bestimmung hervorgerufen. Bringt denn der Mensch dieses Bewusstseyn seiner Bestimmung mit auf die Welt? Und das Gefühl soll ein allgemeines, in allen gleiches seyn; wie verschieden sind aber die Ansichten von der menschlichen Bestimmung! 8) Ein Widerspruch ist es indessen, wenn das Gefühl des

[1] Glauben und Wissen. S. 169.

Sollens auf die Lebens-Bestimmung hinweisen und zugleich durch diese Lebens-Bestimmung hervorgerufen, eine durch diese erzeugte Affection seyn soll. 9) Jedoch auch dieses Bewusstseyn von der Bestimmung soll noch nicht genügen, vielmehr sey dazu, dass es bemerkbar werde, die Vorstellung eines Willens-Actes erforderlich, welcher eine ethische Beziehung zur Bestimmung des Menschen habe. Da eine solche Vorstellung bei'm Kinde noch nicht möglich ist, so würde also die Möglichkeit, dass das Gefühl sich bemerklich mache, in ein späteres Alter fallen. Auch dann jedoch soll es noch nicht nothwendig zum Bewusstseyn kommen, d. h. wirklich Gefühl werden. Hiezu ist ihm also gar kein bestimmter Termin gestellt; und doch soll es ein ursprüngliches Gefühl seyn! 10) Man hätte erwarten sollen, dass diesem Gefühle, mit dem Ulrici so viel Aufhebens macht, ein durchschlagender Einfluss auf den Willen werde zugeschrieben werden, aber siehe da, dasselbe soll nur ein schwaches, leises, zartes Gefühl seyn, das dem Willen noch gar keinen Impuls für seine Thätigkeit gewähre, und auch nur wenig Einfluss auf denselben gewinnen würde, wenn es sich nicht mit dem Triebe nach natürlicher Vervollkommnung verbände, dem es eine ethische Qualification ertheile. Damit ist dieses Gefühl des Sollens in seiner Bedeutung sehr heruntergesetzt. Wie dasselbe übrigens dem Triebe nach Vervollkommnung eine ethische Qualification ertheilen könne, bleibt unaufgeklärt. 11) Ganz eigenthümlich ist die Bemerkung Ulrici's, dass das Gefühl des Sollens desswegen kein starkes, entschiedenes seyn dürfe, weil es sonst die Freiheit des Willens gefährden würde. Es ist das ein weltschöpferisches Raisonnement, zu dem sich Ulrici versteigt, und über das wir uns jeder weitern Bemerkung enthalten zu dürfen glhuben. 12) Das Gefühl des Sollens soll nicht genügen, um den Ursprung unsrer ethischen Begriffe zu erklären. Um das Wahre, Gute und Schöne seinem Wesen nach uns zum Bewusstseyn zu bringen, dazu bedürfe es noch eines andern Factors, nehmlich der Unterscheidung und Vergleichung der Objecte nach den ethischen Kategorien. Hier hat man a) Wieder den schon besprochenen unerläuterten Gegensatz zwischen den ethischen Kategorien und unsern ethischen Begriffen. b) Unerörtert ist es auch, wie das innhaltslose Gefühl des Sollens zu dem Ursprung unsrer ethischen Begriffe soll beitragen können. c) Wenn aber ein Factor der Entstehung unsrer ethischen Begriffe ein Unterscheiden und Vergleichen nach den ethischen Kategorien seyn soll, die uns also dabei bereits vorschweben müssen, so ist das wieder der reinste Zirkel. 13) Die unbewusste

Perception der Seele von dem Ziele ihrer Entwicklung, welche Perception von dem Gefühle des Sollens hervorgerufen werde, sey die ethische Kategorie, welche wir anfänglich unbewusst anwenden. Das ist nun abermals der reinste Zirkel.

Schliesslich müssen wir noch eines Widerspruchs erwähnen, dessen sich Ulrici in Betreff der Leistungen des Gefühls des Sollens schuldig gemacht hat. Er sagt nehmlich das einemal [1], das ursprüngliche Gefühl des Sollens sey untrüglich und deute mit voller Sicherheit Motiv und Richtung unsers Wollens und Strebens an; das anderemal aber [2] sagt er, dasselbe sey nicht nur schwach, sondern leide auch an innerer Unbestimmtheit, und dann ferner [3]: Das Gefühl des Sollens, als ein bloses Gefühl könne uns keine Norm zur Unterscheidung des Seynsollenden und des Nichtseynsollenden geben. Diess würde es nur leisten, wenn es in der Seele eine Perception von dem, was wir sollen, hervorriefe. Eine solche Perception, nehmlich des Zweckes und Ziels des Lebens, dessen, was die Seele seyn solle, sey nun auch mit dem Gefühle des Sollens wirklich gegeben, aber auch diese Perception leide an innerer Unbestimmtheit, weil sie nur Ausdruck eines Allgemeinen sey.

Nach allem diesem scheint uns Ulrici bei seinem Schwanken zwischen Angeborenseyn und Nicht-Angeborenseyn, Apriorität und Aposteriorität der ethischen Begriffe und eines Gefühls der sittlichen Verpflichtung, bei den Widersprüchen und Unzuträglichkeiten, in welche er sich bei seinem Bemühen der Klarstellung jener Fragen verwickelt hat, durch seine Ausführungen gerade den Beweis geliefert zu haben, dass weder ein Angeborenseyn, noch eine Apriorität der sittlichen Elemente im Menschen in seinem Sinne sich begründen und durchführen lasse. Es ist uns jedoch ausser ihm auch kein anderer Philosoph bekannt, dem eine solche Begründung und Durchführung gelungen wäre. Die meisten, welche ein solches Angeborenseyn oder eine solche Apriorität behaupten, pflegen sich auch bei der blosen nakten Behauptung, dem Aufputz mit einigen hohlen Phrasen und der unverstandenen Berufung auf die angeblichen Aussprüche der Vernunft zu begnügen, ohne sich auf eine nähere Untersuchung einzulassen; und es ist immerhin anzuerkennen, dass Ulrici eine solche nähere Begründung wirklich und im Ernste zu geben versucht hat; er hat das Verdienst, dadurch die Wahrheit des

[1] Naturrecht. S. 106. Leib und Seele. S. 636. 643.
[2] Naturrecht. S. 110. Leib und Seele. S. 722.
[3] Naturrecht. S. 143—44.

Sprüchworts bethätigt zu haben, dass die Irrthümer der Gelehrten lehrreich sind.

So hat sich auch die Behauptung der Apriorität des Sitten-Gebots und der sittlichen Begriffe als eine durchaus eitle herausgestellt.

Von den ethischen Ideen oder Kategorien.

Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, dass Ulrici von ethischen Ideen, Normal-Begriffen oder Kategorien spricht. Und da von solchen auch sonst die Rede ist, so dürfte es hier am Platze seyn, davon noch mit einigen Worten zu sprechen.

Kant hat, wie in seiner Kritik der reinen Vernunft eine Tafel der reinen apriorischen Verstandes-Begriffe, so in seiner Kritik der practischen Vernunft [1] ebenfalls eine Tafel der Kategorien aufgestellt, welche er »Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen« nennt. Da indessen diese Kategorien-Tafel mit der Begründung des Kant'schen Moral-Princips gar nichts zu schaffen hat, sondern nur die möglichen Arten der Willens-Bestimmungen in ein formelles Schema bringt, was nur den Werth einer Verstandes-Spielerei hat, wie denn auch Kant selbst aus diesem Schema keine practische Folgerungen zu ziehen weiss; so brauchen wir uns bei dieser Kant'schen Schematisirung hier nicht aufzuhalten.

Herbart hat fünf practische Ideen aufgestellt: die Idee der innern Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit. [2] Aber wie man es dieser Zusammenstellung schon von selbst ansieht, dass sie nicht aus einem einheitlichen Princip abgeleitet ist, und dass damit nicht etwas Apriorisches aufgestellt werden will, so erklärt er auch, dass man die verschiedenen ethischen Urtheile, welche nach ihm Geschmacks-Urtheile sind, keiner Abstraction unterwerfen dürfe, und dass in der Wissenschaft der Ethik keine Einheit herrsche, dass sie keinen Anspruch auf eine für alle Fälle im Leben geltende Allgemeinheit machen könne [3]; und durch jene fünf Ideen sollen nur die verschiedenen Gebiete bezeichnet werden, in denen sittliche Geschmacks-Urtheile gefällt werden können. Die Aufstellung dieser sogenannten practischen Ideen hat sonach mit der Begründung der Sittenlehre nichts zu

1 Werke. Bd. VIII. S. 188.
2 Werke. Bd. VIII. S. 33. ff.
3 Ibid. S. 27. 31.

schaffen; wie denn auch der Herbartianer Thilo ausspricht: Die ethische Untersuchung habe hinsichtlich der sittlichen Ideen nurderen vollständige und deutliche Aufstellung zum Gegenstande, niemals aber ihre Bewahrheitung oder Begründung, woneben er übrigens gleichwohl meint, dass deren Gültigkeit eine absolute sey [1], jedoch einräumt, dass sich diese ihre Gültigkeit niemand andemonstriren lasse. [2]

Von Ulrici haben wir noch anzuführen, dass er sagt: Die ethischen Kategorien seyen innere (intellectuelle) Anschauungen, welche die Einbildungskraft aus der Gefühls-Perception des Sollens und der in ihr sich kundgebenden ethischen Bestimmung des Menschen bilde. [3] Das stimmt jedoch wieder schlecht damit, dass nach Ulrici, wie wir gesehen haben, die ethischen Begriffe, also die ethischen Kategorien, ursprünglich in uns liegen sollen. Ob die Vorstellungen, welche die Einbildungskraft *a posteriori* sich bildet, intellectuelle Anschauungen — nach dem sonst mit diesem Terminus verbundenen Sinne — genannt werden können, darüber wollen wir mit Ulrici nicht rechten, das aber constatiren wir, dass Vorstellungen, welche die Einbildungskraft *a posteriori* sich bildet, sich nicht dazu eignen, der Ethik als Fundamente zu dienen. Im Übrigen haben wir in Betreff der Berechtigung, von Ideen des Guten, Wahren und Schönen zu sprechen, und damit philosophisches Kapital machen zu wollen, auf unsre diessfällige Erörterung im ersten Theile in dem Abschnitt »Von den Ideen« zu verweisen.

Mit grösserer Bestimmtheit als Ulrici, spricht sich J. H. Fichte aus, indem er sagt: Die ethischen oder practischen Ideen drücken das ewige Wesen des Menschen in seinem Willen aus. Der Beweis davon sey zugleich die Nachweisung ihrer Immanenz, ihres apriorischen und überempirischen Charakters im menschlichen Geiste, in welchem sie aller Freiheit voraus auf unmittelbare Weise in Natur-Form existiren. [4] Das sind jedoch eben ganz unbegründete und unbeweisbare Phantasien.

Abweichend von Ulrici sagt J. H. Fichte: Der ethischen Ideen seyen es drei, objectiv: Sittlichkeit und Vollkommenheit des Willens, subjectiv: Glückseligkeit, das sittliche Gut. [5] Dagegen ist jedoch zu bemerken: Einmal, die ethischen Ideen oder Kategorien sollten

1 Ztschr. f. exacte Ph. Bd. VII. S. 118—19.
2 Ibid. Bd. II. S. 420.
3 Naturrecht. S. 185.
4 System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 6—7.
5 Ibid. S. 9.

doch die constitutiven Elemente des Begriffs der Sittlichkeit seyn; es ist daher ein logischer Fehler, wenn die Sittlichkeit selbst wieder als eine dieser Ideen aufgeführt wird. Sodann, wenn Vollkommenheit überhaupt als eine ethische Kategorie aufgeführt werden will, so wäre dagegen am Ende nicht viel zu erinnern; Vollkommenheit des Willens aber ist nichts anderes, als ein anderer Ausdruck für sittliche Gesinnung. Nun gehört es aber zum herkömmlichen Begriff der Sittlichkeit, dass sie in der Gesinnung besteht; es ist daher mit: sittliche Gesinnung oder: Vollkommenheit des Willens im Grunde dasselbe gesagt, wie mit: Sittlichkeit; ein constitutives Element der Sittlichkeit, eine Kategorie derselben kann daher darin nicht erkannt werden. Glückseligkeit aber endlich mag der Eudämonist als das Ziel der Sittlichkeit hinstellen; wer aber die Sittlichkeit, wie Fichte, in dem guten Willen findet, dem sollte Glückseligkeit kein Element der Sittlichkeit seyn.

Neben den angeführten ethischen Ideen stellt J. H. Fichte noch weiter als die drei practischen Ideen auf die Idee des Rechts, der ergänzenden Gemeinschaft und der Gott-Innigkeit.[1] Wie sich diese beiderlei Aufstellungen zusammen reimen sollen, weiss man nicht, da Fichte sich darüber nicht ausgesprochen hat. Er sucht aber darzulegen, wie die Sittlichkeit in diesen drei Richtungen sich ausspreche und verwirkliche, wie sie die einzig vollständige Grundlage zu einem System der Ethik bilden, und sagt: Es sey das Ewige, Göttliche dieser practischen Ideen, was den Menschen aus seiner blosen Endlichkeit zu sich heraufhebe, und dadurch das, was anfangs blose Pflicht gewesen sey, als unsern eigentlichen ewigen Grundwillen uns empfinden lehre.[2] Fichte hat damit wohl seinen eigenen Gedanken darüber, wie die Sittlichkeit sich practisch bethätige, Ausdruck gegeben; aber das, was er so die drei practischen Ideen nennt, sind, mit Ausnahme seiner Gott-Innigkeit, keine constitutive Elemente der Sittlichkeit, keine Kategorien, sondern er giebt damit nur ein von ihm ausgedachtes Schema über die Arten der Äusserung der Sittlichkeit. Wie sollte namentlich das Recht ein sittliche Kategorie seyn können? Wohl aber hätte Fichte Vollkommenheit und Wohlwollen, welche beide er unter seine Idee der ergänzenden Gemeinschaft rubricirt, als ethische Kategorien aufführen können. Jedenfalls sucht Fichte durch diese seine drei practische Ideen kein Fundament, keine begriffliche Grundlage der Ethik, sondern nur

[1] A. a. O. Th. I. S. 18—22.
[2] Ibid. S. 21—24. 51.

einen Grundriss des practischen Ausbaues derselben zu geben, was auch von seiner Idee der Gott-Innigkeit gilt, von welcher er sagt, dass durch sie das durch die ergänzende Gemeinschaft geschaffene specifisch sittliche und menschheitliche Verhältniss vollendet werde. So können wir, indem wir constatiren, dass der Begriff der Sittlichkeit durch diese Fichte'sche Ideen-Theorie kein Fundament gewonnen hat, die Frage über den wissenschaftlichen Werth dieser Schematisirung dahingestellt seyn lassen.

Es hat sich hiernach gezeigt, dass die Versuche, auch in der Ethik ein System von zu Grunde liegenden Ideen oder eine Kategorien-Lehre einzuführen, zur Fundirung derselben nichts beigetragen haben.

Das Sollen.

Der Begriff und das Wesen des Sollens spielt bei Begründung der Sittenlehre eine wesentliche Rolle. Dieser Begriff lässt sich zwar nicht als ein für sich bestehender schlechthin isoliren, vielmehr steht er, wie in der Sittenlehre überhaupt fast alle Begriffe von einem gegenseitigen bald engern bald weitern Zusammenhangs-Verhältniss zu einander umfasst werden, insbesondere in der nächsten Beziehung zu den Begriffen des Sitten-Gebots und der Pflicht; und in diesem Zusammenhange erscheint er auch in den verschiedenen Sittenlehren. Es führt daher immer eine gewisse Unzuträglichkeit mit sich, wenn diesem Begriffe in unsrer Kritik eine abgesonderte Erörterung gewiedmet wird, wie wir ja auch bei Besprechung der Frage der Apriorität schon nicht umhin gekonnt haben, die Theorie Ulrici's von dem Gefühle des Sollens, welche bei ihm von der Frage der Apriorität gar nicht abzutrennen ist, in die Betrachtung hereinzuziehen. Es liessen sich jedoch solche Übelstände, wie wir schon früher bemerkt haben, wenn man andern grösseren Inconvenienzen ausweichen wollte, bei einer Kritik der Sittenlehre nicht wohl vermeiden.

Eine besondere Eigenthümlichkeit hat die Lehre vom Sollen bei J. G. Fichte, dessen Gedanken zuerst in Kürze angeführt werden sollen. Das Gesetz, sagt derselbe, dürfe nicht als ein Sollen im Gegensatze zum Seyn bezeichnet werden, da das Thun nicht aus dem Seyn, sondern das Seyn aus dem Thun abzuleiten sey. Nehme man an, dass sich der Intelligenz der Begriff einer Regel für das Handeln aufdränge, so würde man sagen, ein solches Handeln

gehöre, gebühre sich, es solle seyn, das entgegengesetzte gebühre sich nicht, solle nicht seyn. Der Begriff einer solchen Regel sey nun ein schlechthin erster, unbedingter, keinen Grund ausser sich habender, sondern absolut sich selbst begründender Begriff. Jenes Handeln solle demnach nicht aus irgend einem Grunde seyn, sondern schlechthin weil es solle. Dieses Sollen sey sonach ein absolut kategorisches, und jene Regel ein ohne Ausnahme gültiges unbedingtes Gesetz. Dieses Gesetz sey ein autonomes; das Ich selbst sey es, das sich in dieses Verhältniss einer Gesetzmässigkeit bringe; die Vernunft sey in jeder Rücksicht ihr eigenes Gesetz, es sey das Sitten-Gesetz. Der Innhalt des Princips der Sittlichkeit sey, dass das freie Wesen solle, und zwar sey dieses Sollen ein schlechthiniges. Der Mensch gehorche diesem Pflicht-Gebot schlechthin darum, weil es Pflicht sey. Was aber diese Pfllicht an sich selbst sey und was sie eigentlich wolle, das wisse er nicht, er erkläre vielmehr laut, es solle seyn, schlechthin weil es seyn solle. Das sey ächter Gehorsam.[1] Hiemit stimmt es jedoch sodann nicht ganz, wenn Fichte später sagt: In dem Grundsatze der Sittenlehre sey kein Soll enthalten; hier müsse es daher abgeleitet werden; welche Ableitung er dann in folgender Weise giebt. Das Ich sey nichts anderes, als das Leben des begründenden absoluten Begriffs. Das Ich als freies und selbstständiges, als Kraft der Selbstbestimmung, sey dazu da, um dem Begriffe seine Causalität zu verschaffen; diess sey seine Bestimmung, der Zweck seines Daseyns; darum solle es wollen. Dieses Soll sey das innere Wesen und der Sinn seines Daseyns, seine absolute Bestimmung; es müsse nothwendig eintreten, so gewiss der Begriff ein begründender sey; es sey begleitet und durchdrungen von dem Charakter des Soll. Das Ich müsse sich finden als wollend durchaus und schlechthin, weil es solle. Der Begriff des Soll sey der der absoluten Bestimmung, und es solle sich dieses Solls als Grundes des Willens-Actes bewusst seyn. Der absolute Begriff, dessen Leben das Ich sey, sey um seiner selbst willen, seynsollend, als selbst Zweck, er erscheine als ein Postulat eines Wollens, als ein formales Gesetz, oder als Soll, er trete mit dem Charakter des Soll in das Bewusstseyn ein. Das Ich solle seine Pflicht schlechthin um der Pflicht willen wollen; es müsse sich erscheinen mit einem absoluten Willen der Pflicht, welcher alles besondere Wollen schlechthin aufhebe. Die Gesetzmässigkeit werde Motiv des Wollens, das sittliche Ich wolle schlechthin, weil

[1] Werke. Bd. IV. S. 54–60. 191. Bd. VII. S. 231–32.

es solle, mit Abstraction von jedem Gehalt. Es stehe dieses damit, dass er anderwärts gelehrt habe, es gebe für die sittliche Gesinnung kein Soll, und es sey schon ein Beweis der unsittlichen Gesinnung, wenn dieses Soll den Menschen treiben und bewegen müsse, nicht im Widerspruch. Das Soll in seiner reinen allgemeinen Form sey allerdings Gegenstand eines sittlichen Willens, wo aber das Soll eines besondern Innhalts Motiv des Willens werde, da sey der allgemeine gute Wille noch nicht da. Der sittliche Wille werde gar nicht mehr, sondern er sey und verändere nur seine Accidenzen; das Soll sey nur einmal Motiv gewesen und werde es in Ewigkeit nicht wieder.[1]

Diese Gedanken Fichte's sind pure barocke idealistische Phantasien, die keiner Widerlegung bedürfen, wie sie denn auch keinem ruhig und besonnen Denkenden als eine Begründung der Sittenlehre genügen werden. Es wird indessen als ein Commentar dieser Gedanken gelten können, wenn Fichte dabei sagt: Die Religion eröffne dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes; der Religiöse begreife dieses Gesetz und fühle es in sich lebendig als das Gesetz der ewigen Fortentwicklung des Einen Lebens. Jeder einzelne Moment dieses Lebens sey in jener ewigen Entwicklung des Einen göttlichen Grund-Lebens enthalten; was dem moralischen Menschen Pflicht-Gebot sey, das sey die innere Fortschreitung des Einen Lebens.[2] Mit dem formalen kategorischen Imperativ sey die Sache nicht vollendet, und es sey die Aufgabe der Philosophie, auf eine reale Sittenlehre zu denken, und jenem leeren Begriffe einen Innhalt zu verschaffen; sie könne jedoch über diesen Innhalt nichts weiter sagen, und müsse darüber jeden an sein eigenes sittliches Bewusstseyn verweisen. Erst die höhere Gottes-Lehre zeige, dass er das Bild Gottes sey.[3] — Hiemit nehmen nun jene in einer sublimen Abstraction sich bewegende Gedanken Fichte's einen sehr vulgären Charakter an. Zur Kritik dieser Wendung des Fichte'schen Raisonnements ist indessen hier noch nicht die Stelle. Wir werden dem Verhältniss der Sittenlehre zur Religion einen besondern Abschnitt wiedmen, dessen Innhalt dann von selbst auch den Massstab zur Beurtheilung dieser Wendung, welche die Fichte'sche Sittenlehre genommen hat, an die Hand geben wird.

Auch nach Hegel soll sich die Sittlichkeit zuerst nur als das

1 Nachgelassene Werke. Bd. III. S. 7. 22—26. 36—39. 50—51 61—62.

2 Bd VII. S. 233.

3 Nachgelassene Werke. Bd. III. S. 25.

Sollen eines unwirklichen Gebots und ein Wissen der formalen Allgemeinheit äussern [1]; er verfolgt jedoch diesen Gedanken nicht weiter, und die dialectischen Reflexionen, die er [2] über den Begriff des Sollens anstellt, stehen mit der Begründung der Sittenlehre in keiner Beziehung.

Sonst jedoch findet man häufig, dass die Sittenlehre auf ein nun einmal für den Menschen bestehendes Sollen, das nicht weiter abgeleitet wird, gegründet wird. So sagt z. B. Schleiermacher schlechtweg, der Geist trage das Soll in sich. [3] Und neuerdings geht auch Seydel von der Thatsache der in uns liegenden Vorstellung eines Seynsollens, eines Gebots für Handlungen und Unterlassungen aus, an welche Vorstellung sich dann erst die Frage knüpfe, was denn seyn solle, wobei er meint, dieses unbedingte Sollen habe jedenfalls seinen Sitz in der Region des Absoluten, des Göttlichen, und seine Erörterung gehöre zur Gottes-Lehre; allein nicht von dem Begriffe des wirklichen Gottes, sondern aus dem Absoluten reiner Denk-Möglichkeit sey das unbedingte Sollen abzuleiten. [4]

Von Ulrici haben wir bereits angeführt, dass er ein ursprünglich in uns liegendes dem kategorischen ethischen Normal-Begriff correspondirendes Gefühl des Sollens, ein allgemeines Pflicht-Gefühl, das jedoch nicht sage, was man solle, als Bedingung aller Sittlichkeit annimmt. Wir haben dazu hier noch folgende weitere Aussprüche von ihm nachzutragen. Ein Seynsollen liege in der Natur der Seele. Das Gefühl dieses Sollens sey aber nicht unmittelbar Pflicht-Gefühl, sondern ein bloses Gefühl ohne bestimmtes Object, ohne welches Gefühl jedoch die Existenz des Pflicht-Gefühls oder Pflicht-Bewusstseyns schlechthin unerklärlich und unmöglich wäre. Einem Befehle Gehorsam zu leisten, können wir uns nur dann verpflichtet fühlen, wenn dieses Gehorchen sich uns irgend wie als das Seynsollende kund thue. Unsre ethische Principien, Begriffe, Ideen entstehen nur unter Mitwirkung des Gefühls des Sollens, wenn auch nicht durch dasselbe allein. Kein Gesetz, kein Gebot oder Verbot, woher es auch stammen und worin sein Innhalt bestehen möge, könne als Gesetz gefasst, anerkannt und befolgt werden, wenn das, was es gebiete, nicht als ein Seynsollendes erscheine. Wenn das Ethische

1 Werke. Bd. II. S. 313.
2 Bd. III. S. 134—42.
3 Entwurf eines Systems der Sittenlehre. S. 39.
4 Ethik, oder Wissenschaft vom Seynsollenden. S. 38. 92. 93.

seinem allgemeinsten Begriffe nach das Seynsollende sey, so könne ihm in der Seele als ursprüngliches Element nur ein Gefühl des Sollens entsprechen. Das Gefühl des Sollens weise auf eine ethische Bestimmung des menschlichen Lebens und Wesens hin. Der Ausgangs-Punkt aller Ethik, weil der Quell aller Sittlichkeit, sey der Begriff der Pflicht. Nur weil das Gefühl des Sollens uns anrege, das Gefühl und Bewusstseyn der Verpflichtung in uns sich rege, gebe es ein Sitten-Gesetz in uns. Nicht also durch das Sitten-Gesetz werde das Pflicht-Gefühl und Pflicht-Bewusstseyn erzeugt, sondern umgekehrt das Pflicht-Gefühl, das Bewusstseyn des Sollens erzeuge das Sitten-Gesetz. Es sey indessen kein ursprünglicher ethischer Trieb in uns, sondern nur ein ursprüngliches Gefühl des Sollens; denn ein solcher ursprünglicher Trieb würde in Betreff des Objects durchaus sicher und allgemein seyn müssen, während die ethischen Strebungen, Vorstellungen und Gefühle bei verschiedenen Menschen und Völkern weit von einander abweichen.[1] Dass Ulrici hier das einemal das Gefühl der Pflicht erst aus dem Gefühl des Sollens hervorgehen lässt, das anderemal beide Gefühle identificirt, darüber mag, als über etwas Unwesentliches, weggegangen werden. Die ganze Lehre von diesem Sollen bedarf jedoch sehr einer kritischen Betrachtung.

Was ist der Begriff des Sollens? Herbart sagt mit Recht, dieser Begriff gehöre eben nicht zu den besonders klaren, sondern zu den bedenklichen, da er eine Nothwendigkeit ausdrücke, die doch keine rechte und volle Nothwendigkeit sey, da kein Müssen darin liege.[2] Eine nähere Untersuchung dieses Begriffs findet sich jedoch nicht bei ihm. Sollen ist das Verpflichtetseyn zu einem Handeln oder Unterlassen oder zu einer gewissen Weise des Handelns oder Verhaltens im Allgemeinen, woneben die Freiheit des Sollenden besteht, dieser Verpflichtung nachzukommen, oder nicht. Das Sollen schliesst daher einen positiven Zwang, eine unbedingte Nöthigung oder Nothwendigkeit aus; einer positiven Gewalt auf der einen Seite steht kein Sollen, keine Verpflichtung auf der andern Seite gegenüber. Das Sollen setzt ein an den Sollenden, an seinen Willen, gestelltes Ansinnen zu irgend einem Handeln oder Unterlassen, irgend eine Forderung, oder ein Gebot, voraus, ein Ansinnen jedoch oder ein Gebot, das kein zwingendes und unbedingtes seyn darf,

[1] Leib und Seele. S. 631. 633. 634. 636. 656. Naturrecht. S. 101. 103. 104. 107. 110. 232.
[2] Werke. Bd. IX. S. 267.

also ein bedingtes sein muss, und zwar in der Art, dass mit der Nicht-Befolgung des Ansinnens oder des Gebots gewisse — und zwar dem Sollenden missliebige — Folgen verbunden wären.

Was wir nun früher von den eigentlichen Gesetzen gezeigt haben: dass sie in drei verschiedenen Verhältnissen ihren Grund haben können, dass sie nehmlich entweder von aussen gegeben seyn, oder dass wir sie uns selbst gegeben haben, oder endlich dass sie auch immanent in der Sache liegen können, das gilt auch von den hier in Frage stehenden Geboten oder Forderungen. Ein Gesetz oder Gebot, das keinen solchen Grund hätte, von dem man nicht wüsste, wo es herrührt, das etwa nur auf einem vom Winde hergewehten Blatt Papier stünde, könnte für den, der es findet, kein Sollen, keine Verpflichtung begründen.

Nehmen wir zuerst den möglichen Fall des Gegebenseyns von aussen, so wäre es ein nothwendiges Erforderniss zur Begründung eines Sollens, dass der Ansinnende, der Fordernde, der Gebietende zu seinem Ansinnen, seiner Forderung, seinem Gebote, zu der Androhung missliebiger Folgen für den Fall der Nicht-Befolgung, und zur Vollstreckung dieser Drohung eine Berechtigung besitzen müsste. Es müsste also zwischen dem Gebietenden und dem, welchem geboten wird, ein Verhältniss bestehen, das diese Berechtigung begründete. Wenn das Kind seinem Vater, der Sklave seinem Herrn Gesetze geben wollte, so würde dadurch natürlich für den Vater und den Herren kein Sollen begründet werden, und wenn ein Ausländer für unsern Staat Gesetze geben wollte, so würde denselben schon aus dem Grunde die Fähigkeit, ein Sollen für uns zu begründen, abgehen, weil dem Gesetzgeber die Macht fehlen würde, diese seine Gesetze zu vollstrecken. Ein solches von aussen gegebenes Gesetz müsste natürlich specielle Vorschriften enthalten. Hier müsste also, wenn von einem Sollen die Rede sollte seyn können, das Bestehen eines von einem berechtigten Gesetzgeber erlassenen Gebotes nachgewiesen werden.

Der zweite mögliche Fall ist der der Selbst-Gesetzgebung. Wir können uns entweder einen Zweck setzen, den wir erreichen wollen, oder uns eine Norm vorschreiben, die für unser Thun und Lassen massgebend seyn soll. Dann müssen wir unser Handeln so einrichten, dass es die Erreichung jenes Zweckes fördert, oder dieser Norm gemäss ist. Diess wäre ein bedingtes Sollen, wobei das Zuwiderhandeln die für uns missliebige Folge hätte, dass wir die Erreichung des uns gesteckten und von uns gewünschten Zweckes

vereitelten oder wenigstens verzögerten, oder dass wir uns Unbestand und Schwäche vorwerfen müssten. In Wahrheit wäre jedoch ein solches Sollen kein wirkliches in dem hier vorausgesetzten Sinne, sondern würde sich auf ein bloses Wollen reduciren.

Der dritte Fall, der der Immanenz des Gebotes in der Sache ist der, wo unser Gemüth bei einem Verhältniss betheiligt ist, wie bei den Verhältnissen der Zuneigung, der Freundschaft. Die hier in der Sache selbst liegende bedingte Nothwendigkeit geht dahin, dass, wenn wir solche Verhältnisse erstreben und erhalten wollen, wir auch die Mittel hiezu anwenden, d. h. nur eine solche Verhaltungs-Weise wählen dürfen, welche dieselben nach Möglichkeit zu fördern geeignet ist, alles das aber unterlassen müssen, was eine Störung in dieselben bringen könnte. Die missliebige Folge einer solchen Störung wäre die eigene Unlust, der eigene Schmerz. Da aber die Bedingung eines solchen Sollens wieder nur unser eigenes Wollen wäre, so läge auch hier kein wirkliches Sollen, sondern nur ein Wollen vor.

Der einzig mögliche Fall eines wirklichen Sollens wäre demnach nur der, wenn ein von einem berechtigten Gesetzgeber erlassenes Gebot oder Verbot vorläge. Und da hier in der Philosophie von den hypothetischen Verhältnissen der Erziehung durch Eltern, Lehrer etc. abgesehen werden muss, und eben so wenig an ein vom Staate zu erlassendes Sitten-Gesetz gedacht werden kann, so bliebe, um ein wirkliches Sollen zu begründen, nur die Annahme eines von Gott erlassenen Sitten-Gesetzes übrig. Es ist daher durchaus ungerechtfertigt, ohne sich zu dieser Annahme zu bekennen, von einem in blauen Lüften schwebenden Sollen zu sprechen. Ob jedoch eine solche Annahme vor der Kritik bestehen könnte, davon wird später die Rede seyn.

Sodann aber haben wir darauf hinzuweisen, dass in keinem der möglichen aufgeführten Fälle ein bloses D a s s des Sollens ohne einen Gegenstand desselben gedacht werden kann, dass es vielmehr überall auch sein W a s haben müsste. Das allgemeine gegenstandslose Sollen, das die Grundlage der Sittlichkeit bilden soll, rubricirt sich auch unter keine der drei aufgeführten Arten des Sollens, und kann sich auch, da es ein ursprüngliches und angeborenes, ein sich auf keine empirische Grundlage stellendes, vielmehr den Charakter der Apriorität an sich tragendes seyn soll, unter keine jener Arten rubriciren, welche sämmtlich etwas Thatsächliches zu ihrem Fundament und ihrem Entstehungs-Grund haben. In der That ist aber auch

ein Sollen ohne ein Gesolltes, ohne ein Was des Sollens etwas rein Undenkbares, eben so undenkbar, wie ein Wollen ohne etwas, das gewollt wird; es wäre eben der abstracte Begriff des Sollens, aber kein Sollen in Wirklichkeit; und unter Ulrici's gegenstandslosem Gefühl oder Bewusstseyn des Sollens lässt sich, wie gesagt, nichts anderes denken, als das Bewusstseyn der Knechtschaft, das der — wie immer lautenden — Befehle des Herrn gewärtig ist. Ulrici sucht freilich das Vorbild der Lebens-Bestimmung in sèin Gefühl des Sollens hineinzuschmuggeln; dann wäre es aber kein gegenstandsloses Sollen mehr, sondern es fiele unter die zweite der von uns aufgeführten Arten, wo das Sollen die Folge einer Zwecksetzung oder des Vorschwebens eines zu erreichenden Zieles ist. Eine solche Zwecksetzung, das Vorhalten eines solchen Urbilds, kann aber nicht etwas Ursprüngliches seyn, das Kind ist einer solchen noch nicht fähig, sondern sie ist immer das Ergebniss einer vorangegangenen Reflexion. Wohl wird dem Kinde schon frühe durch die Erziehung ein Gefühl des Sollens bei seinem Thun und Lassen eingepflanzt; und es wird in ihm das Beispiel der Erwachsenen, die es eine Kraft entfalten sieht, welche ihm noch abgeht, leicht Vorbilder hervorrufen, denen es nacheifert, und die für es die Gestalt von Gesetzen annehmen; aber das dadurch erregte Gefühl eines Sollens ist nicht nur immer etwas Aposteriorisches, sondern hat auch stets ein bestimmtes Was vor sich. Auch lässt sich ein Sollen nicht denken ohne die Vorstellung von über den Dawiderhandelnden zu verhängenden missliebigen Folgen. Schopenhauer hat dieses eingesehen, indem er sagt: Der kategorische Imperativ springe ohne weitere Beglaubigung in die Welt, um daselbst das Regiment zu führen mit seinem unbedingten Soll, einem Scepter aus hölzernem Eisen. Denn im Begriff Sollen liege durchaus und wesentlich die Rücksicht auf angedrohte Strafe oder versprochene Belohnung, als nothwendige Bedingung, und sey nicht von ihm zu trennen, ohne ihn selbst aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen. Daher sey ein unbedingtes Soll eine *contradictio in adjecto.* [1]

Es hat sich durch alles dieses ergeben, dass die Annahme eines reinen abstracten Sollens ohne einen berechtigten Gebietenden und ohne einen Gegenstand des Sollens ein durchaus unberechtigter und unhaltbarer Gedanke ist, und dass die Sittenlehre nimmermehr auf eine solche Vorstellung gegründet werden kann.

[1] Die Welt als Wille etc. Bd. I. S. 620.

Pflicht.

Der Begriff der Pflicht fällt mit dem des Sollens nicht schlechtweg zusammen. Man kann, wie wir gesehen haben, von einem Sollen *in abstracto* ohne ein Was des Sollens und ohne ein Gesetz, durch welches es begründet würde, wenigstens sprechen; behauptet ja doch Ulrici, dass das Gefühl des Sollens erst das Sitten-Gesetz erzeuge. Eine Pflicht *in abstracto* dagegen ohne ein Was, und ohne ein gebietendes Gesetz lässt sich nicht denken. Der Begriff der Pflicht ist vielmehr der der Verbindlichkeit zu Befolgung eines Gesetzes oder Gebots, sey es im Allgemeinen, sey es der einzelnen Vorschriften desselben.

So bestimmt auch Kant diesen Begriff: Pflicht sey die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz, oder die Nöthigung, der Zwang, der freien Willkühr durch das Gesetz, die Nothwendigkeit einer Handlung nach dem Moral-Princip. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens von dem Princip der Autonomie sey Verbindlichkeit, und die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit mit Ausschliessung aller Bestimmungs-Gründe aus Neigung heisse Pflicht. Die Tugend-Pflicht gehe auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht werde.[1] Im Gegensatze zu dem Streben nach Glückseligkeit sagt dann Kant auch: Was ein jeder schon von selbst wolle, das gehöre nicht unter den Begriff der Pflicht, denn diese sey eine Nöthigung zu einem ungerne genommenen Zwecke[2], indem, was man aus Zwang thue, nicht aus Liebe geschehe; was mit seinem Ausschluss der Neigung bei dem sittlichen Handeln zusammenhängt. Damit stimmt es aber dann nicht ganz, wenn er als Bedingung der Möglichkeit einer Pflicht den Besitz folgender Eigenschaften hinstellt: moralisches Gefühl, Gewissen, Liebe des Nächsten und Achtung für sich selbst, Eigenschaften, deren Besitz jedoch nicht als Pflicht angesehen werden könne.[3] Anzuführen ist noch, dass Kant sagt, es gebe nur Eine, aber für alle Handlungen gültige Pflicht, nehmlich eine tugendhafte Gesinnung, dagegen mehrere Tugend-Pflichten, d. h. Zwecke, die zugleich Pflichten seyen.[4]

1 Werke. Bd. VIII. S. 20. 63—64. 70. 206. Bd. IX. S. 222. 241. 249.

2 Bd. IX. S. 230. 249.

3 Ibid. S. 246.

4 Ibid. S. 227. 242.

Auf die Lehre Kants so wie der andern Ethiker von den einzelnen (Tugend-) Pflichten können wir uns nicht einlassen, da es uns hier nur um die Auffassung des Pflicht-Begriffs im Allgemeinen zu thun ist. Wenn wir den Begriff einer sittlichen Pflicht überhaupt anzuerkennen vermöchten, so könnten wir uns hier ganz mit J. G. Fichte einverstanden erklären, wenn er sagt: Es gebe keine Pflichten-Lehre *a priori;* was jedesmal eines jeden Pflicht sey, darüber sey er an sein eigenes Bewusstseyn gewiesen.[1]

Hegel war in der Pflichten-Lehre eigentlich Skeptiker. Wir haben von ihm schon angeführt, wie er erklärt, dass die Pflicht im Allgemeinen ein bestimmungsloses Abstractum sey, und nur die abstracte Allgemeinheit, die innhaltslose Identität, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung habe. Von dem allgemeinen Begriff der Pflicht aus, sagt er, sey keine immanente Pflichten-Lehre möglich. Man könne von aussen her wohl einen Stoff hereinnehmen, und dadurch auf besondere Pflichten kommen, aber aus dem Begriffe der Pflicht in seiner abstracten Unbestimmtheit könne nicht zur Bestimmung von besondern Pflichten übergegangen werden. Davon, was an und für sich Pflicht sey, eine Bestimmung zu geben, wäre widersprechend; denn der Innhalt hebe sogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen, auf, und mache die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflicht-Gefühls und der Innhalt kommen einander beständig in die Quere. Da reine Moralität in nichts anderes, als die leere Form des Bewusstseyns des pflichtmässigen Handelns gesetzt werden dürfe, so müsse sie den Innhalt ihres Thuns bewusstlos aus ihrer höhern wahrhaft sittlichen Natur schöpfen. Der redlichen Absicht, objectiv zu handeln, stehe die Zufälligkeit der unendlichen Menge von Pflichten gegenüber, und bei dieser Zufälligkeit könne und dürfe sich das Individuum aus sich selbst keine Nothwendigkeit erschaffen. Die Entscheidung für irgend eine dieser vielen Pflichten habe ihre Möglichkeit nur in der Bewusstlosigkeit über die unendliche Menge der Pflichten. Das Wissen dieser unendlichen Qualitäten sey unmöglich, und doch als Pflicht schlechthin gefordert. Dieser Zufälligkeit des Handelns müsse man sich bewusst seyn; und diess sey gleich dem Bewusstseyn der Immoralität. Ächte Sittlichkeit werde also durch den Zusatz dieser Art von Bewusstseyn seiner Pflichtmässigkeit verunreinigt, und durch diese Moralität womöglich unsittlich gemacht. Es gebe keine absolute Pflichten; was in dem einen Falle recht

[1] Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 39.

sey, sey in dem andern unrecht; und in diesem beständigen Widerspruch treibe sich die Moral herum. [1] — Diesem Skepticismus stehen indessen folgende weitere Aussprüche Hegels in der Phänomenologie gegenüber: Das Selbstbewusstseyn wisse die Pflicht als das absolute Wesen; es sey durch sie gebunden, und diese Substanz sey sein eigenes reines Bewusstseyn; die Pflicht könne nicht die Form eines Fremden für es erhalten. Dem moralischen Bewusstseyn gelte nur die reine Pflicht in den vielen Pflichten; die vielen Pflichten als viele seyen bestimmte, und daher als solche für das moralische Bewusstseyn nichts Heiliges. Es sey daher postulirt, dass ein anderes Bewusstseyn sey, welches sie heilige, oder sie als Pflichten wisse und wolle. Dieses enthalte die eben so wesentliche Beziehung auf das Handeln und die Nothwendigkeit des bestimmten Innhalts. Indem ihm (wem?) die Pflichten als bestimmte Pflichten gelten, sey ihm (wem?) damit der Innhalt als solcher eben so wesentlich, als die Form, wodurch er Pflicht sey. Diess Bewusstseyn sey hierdurch ein solches, worin das Allgemeine und das Besondere schlechthin Eins sey. Dieses Bewusstseyn sey nunmehr ein Herr und Beherrscher der Welt, der die Pflichten als viele heilige. [2] — Es will uns jedoch scheinen, dass durch das Postulat dieses zweiten räthselhaften Bewusstseyns der in diesen verschiedenen Aussprüchen Hegels liegende Widerspruch nichts weniger als aufgelöst sey.

Nach J. H. Fichte soll die Pflicht nur die einzelne Selbst-Darstellung des Einen Tugend-Willens oder des ewigen Grund-Willens des Menschen im äussern Handeln, und durchaus individuellen Charakters seyn. Äusserlicher und abgeleiteter Weise werde sie ein Gebot für den einzelnen Willen, etwas zu thun oder zu unterlassen schlechthin um seiner selbst willen. Indem jener Grund-Wille im einzelnen Subjecte zum bestimmten Pflicht-Gebot werde, theile sich das Subject in ein Verpflichtendes und ein Verpflichtetes. So lege sich das Subject selbst ein Gesetz auf: ich solle etwas thun, weil ich im tiefsten Grund meines Wesens es also wolle, und wir warnen und strafen uns selbst in der Stimme des Gewissens. Jede einzelne Pflicht-Erfüllung müsse zugleich der Ausdruck einer Maxime seyn. Die Pflicht sey das sittlich Hervorzubringende einem bestimmten sittlichen Bedürfniss gegenüber, welches sie aufhebe. Es sey eine in uns selbst sich kund gebende Forderung der Unter-

[1] Werke. Bd. I. S. 150—51. Bd. VI. S. 119. Bd. VIII. S. 172—73. Bd. XIV. S. 72—75.

[2] Bd. II. S. 438. 444—45.

werfung des Natürlichen unter unsern höhern ursprünglichen Willen, dessen Darstellung eben der Innhalt der Pflicht sey. Sey jene Unterwerfung vollständig, so sey die Pflicht nicht mehr bloses Gebot, sondern der Ausdruck der innersten Freiheit und Neigung unsers nun in sich versöhnten und vollendeten Wesens geworden, der Wille sey mit der Idee des Guten, mit dem Grund-Willen, Eins geworden; der Ausdruck des Sollens in der Pflicht sey verschwunden. Diess sey dann die höchste und wahrhafteste Gestalt des Pflicht-Begriffs. [1]

In Betreff der viel discutirten Collision der Pflichten sey noch Folgendes angeführt. Kant sagt: Da Pflicht und Verbindlichkeit Begriffe seyen, welche die practische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig seyn können, so sey eine Collision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar. Von zwei zusammentreffenden Gründen der Verbindlichkeit könne der eine nicht Pflicht seyn. [2]

Schelling ruft aus: Was kann von einer Sittenlehre erwartet werden, in der Collisionen der Pflichten Statt finden! [3]

Von Hegel haben wir schon angeführt, dass nach ihm die Wahl zwischen einer Mehrheit von Pflichten immer eine zufällige seyn soll. Alle Einzel-Pflichten haben nach ihm etwas Relatives an sich, und so sind ihm die sogenannten Collisionen nichts anderes, als eben diess, dass die für absolut ausgegebene Pflicht sich als nicht absolut zeigt. Jeder concrete Fall, sagt er, sey eigentlich eine Collision von vielfachen Pflichten, die aber der Geist nicht als absolut behandle, sondern zwischen denen er in seiner Individualität vermöge des Wissens dessen, was das Rechte sey, d. i. des Gewissens, seine Entschliessung treffe. [4]

In ähnlicher Weise spricht sich auch J. H. Fichte aus: An sich gebe es keine eigentliche Pflichten-Collision, sondern nur vorübergehende auflösbare Verwicklungen des Handelns. Auf dem Standpunkte der einzelnen freien Subjecte aber sey die stete Möglichkeit eines Widerstreits der Pflichten gesetzt, und jede wirkliche Handlung sey für den Einzelnen die Auflösung einer Collision zwischen mancherlei möglichen Handlungen. Jeder könne nur für

[1] System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 8. 202. 240—48.
[2] Werke. Bd. IX. S. 25.
[3] Werke. Abth. I. Bd. VII. S. 20.
[4] Werke. Bd. I. S. 151. Bd. XIV. S. 74—75.

sich nach eigenem bestem Wissen und Gewissen eine Entschliessung für sein Handeln treffen, und sittliche Reue sey nichts anderes, als das nachträgliche Bewusstseyn einer falsch gelösten Pflichten-Collision. (Diess möchte jedoch in den meisten Fällen nicht richtig seyn.) Beispielsweise macht dann Fichte geltend, dass die Nächsten-Pflicht und die Pflicht für das Wohl der Gemeinschaft bei einer Collision den Vorrang vor den Selbst-Pflichten habe, dass es aber für den Einzelnen und vorrübergehend auch sittlich geboten seyn könne, mit Suspendirung der Berufs-Pflicht sich ausschliessend der Selbst-Erhaltung zu wiedmen.[1]

Es ist nicht zu verkennen, wie sich in diesen Reflexionen der verschiedenen Philosophen über die Pflicht ein auffallendes, sich zum Theil durch Inconsequenzen und Widersprüche hindurchzwängendes Schwanken bemerklich macht, sowie das Bekenntniss, dass die statuirten allgemeinen Moral-Principien unzureichend seyen, im concreten Falle dem Willen als eine sichere Richtschnur zu dienen. Es folgt dieses naturgemäss daraus, dass diese Moral-Principien eben Abstractionen aus dem sind, was man sich im gemeinen concreten Leben als das Rechte und Gute denkt, diese Abstractionen aber, da die Verschiedenheit der möglichen Fälle des practischen Lebens, wie Hegel richtig bemerkt, eine unendliche ist, immer unvollständig und unzureichend seyn müssen.

Was aber die Begründung der Pflicht selbst betrifft, deren Begriff, wie gesagt, der der Verbindlichkeit zu Befolgung eines Gesetzes oder Gebotes ist, so ist es auffallend, wie die meisten Sittenlehren über diesen Cardinal-Punkt jeder Ethik geradezu weggegangen sind. Der Begriff eines auf das Handeln gehenden Gesetzes oder Gebotes bringt es nicht von selbst mit sich, dass jeder ohne weiteres verbunden ist, sich ihm zu fügen, es zu befolgen. Gesetze, welche der Kaiser von China in seinem Reiche giebt, sind zwar gewiss Gesetze, aber sie haben für uns in Europa keine verbindende Kraft. Bei Gesetzen, welche gegeben werden, muss, wie wir schon früher bemerkt haben, wenn sie Geltung haben sollen, zwischen demjenigen, der sie giebt, und denjenigen, für welche sie gegeben werden, ein Verhältniss bestehen, das den erstern zu dieser Gesetzgebung berechtigt, und die letzteren verpflichtet, dieselben anzuerkennen und sich danach zu achten. Die Verbindlichkeit eines Gesetzes liegt sonach nicht in seiner blosen Gesetzes-Qualität, sond-

1 A. a. O. S. 289—96. 302—3.

ern zugleich wesentlich in dem Bestande eines solchen Verhältnisses. Wie steht es nun diessfalls bei dem Moral-Gesetze? Wer ist hier der Gesetzgeber? Dass wir ein von der Gottheit selbst gegebenes positives, wohl gar articulirtes, Moral-Gesetz haben, kann keinem Philosophen einfallen zu behaupten. Höchstens sagt man, das Gesetz sey dem Menschen von Gott in's Herz geschrieben. Dafür lässt sich jedoch nicht nur kein Beweis führen, sondern es steht dem auch die bedenkliche Thatsache entgegen, dass der eine ein so lautendes, und der andere ein anders lautendes Gesetz in seinem Herzen finden will. Wenn das Gesetz von Gott gegeben und dem Menschen in's Herz geschrieben wäre, so müsste dasselbe auch — das ist einleuchtend — in aller Menschen Herzen bis auf den Buchstaben hinaus gleichlautend seyn. Nein, der Mensch macht sich selbst sein Sitten-Gesetz, schafft sich selbst seine practische Principien und Regeln. In diesem Sinne ist die Kant'sche Lehre der Autonomie unumstösslich wahr, und kann im Ernste gar nicht angefochten werden. Der Mensch ist sein eigener sittlicher Gesetzgeber. Das erkennt namentlich auch Ulrici an, wenn er sagt: Kein Gesetz, kein Gebot oder Verbot, woher es auch stammen (also auch wenn es von Gott stammte) und worin sein Innhalt bestehen möge, könne als Gesetz gefasst, anerkannt, befolgt werden, wenn das, was es gebiete, nicht als ein Seynsollendes erscheine und gefasst werde, wenn seinem Innhalt nicht ein Gefühl oder Bewusstseyn des Sollens in der eigenen Brust des Gehorchenden entspreche und entgegenkomme.[1] Ulrici macht damit die Geltung und verbindliche Kraft auch eines etwaigen göttlichen Gesetzes von der Anerkennung des Menschen abhängig, d. h. er wahrt diesem auch Gott gegenüber das Recht der Autonomie; und damit erklärt er also auch das von ihm selbst aufgestellte Moral-Princip der Vervollkommnung für ein autonomes. An der Autonomie Kants kann nur das nicht anerkannt werden, dass er für sie Apriorität in Anspruch nimmt, dass er seinen kategorischen Imperativ für einen synthetischen Satz *a priori* ausgiebt. Wenn es mit dieser Apriorität, mit dieser apriorischen Nothwendigkeit seine Richtigkeit hätte, so müsste sie natürlich auch bei allen Menschen, zum mindesten bei allen Philosophen, in derselben Gestalt hervortreten und zur Erscheinung kommen. Nun herrscht ja aber und hat von jeher geherrscht bei den Philosophen die grösste Verschiedenheit rücksichtlich der statuirten Moral-Principien, und bei den übrigen Menschen, bei den verschiedenen Völkern

[1] Naturrecht. S. 101.

und in den verschiedenen Zeiten die grösste Verschiedenheit in den sittlichen Begriffen und Anschauungen. Es ist daher nichts unrichtiger, als die Aufstellung, dass der Mensch nur in seine Brust greifen dürfe, um darin, einer wie der andere, dasselbe göttliche Sitten-Gesetz zu finden.

Wenn nun aber der Mensch sein Sitten-Gesetz sich selbst macht, sey es, dass ein Philosoph ein Princip aufstellt, das auch von andern anerkannt wird, wie diess bei den alten Griechen so häufig vorkam, sey es, dass nationelle Anschauungen bei einem Volks-Stamme zur allgemeinen Geltung kommen, sey es, dass die sittlichen Lehren von Religions-Stiftern bei den Religions-Genossen zum allgemeinen Durchschlag kommen, wie lässt sich dann die Verbindlichkeit dieser da und dort zur Herrschaft gelangten practischen Anschaungen und Regeln, selbst wenn sie wirklich die Form von Principien und Gesetzen annehmen, begründen? Eine Pflicht, eine Verbindlichkeit, setzt begrifflich immer eine Zweiheit von Personen voraus, einen Verpflichteten und einen Berechtigten, der die Erfüllung der Pflicht von dem Verpflichteten fordern kann, gegen den also der Verpflichtete verpflichtet ist. Diese Personen-Duplicität fehlt, wenn der Mensch sich selbst sein Sitten-Gesetz giebt. Eine Pflicht gegen sich selbst, wo also ich berechtigt wäre, von mir selbst die Erfüllung dieser Pflicht zu fordern, und im Falle der Nicht-Erfüllung die darauf gesetzten misslichen Folgen gegen mich in Vollzug zu bringen und damit einen Zwang gegen mich auszuüben, ist ein Widersinn, und die Forderung einer solchen Pflicht-Erfüllung wäre die reinste Spiegelfechterei. Ein mir selbst gegebenes Gesetz ist das Product meines Willens; wenn ich nun das Gesetz nicht erfüllen will, so hat es eben aufgehört, Product meines Willens zu seyn, es hat aufgehört, Gesetz zu seyn, ich selbst habe es durch meinen abgeänderten und ihm nun entgegengesetzten Willen wieder aufgehoben.

Diese in der Sache selbst liegende Wahrheit beseitigt auch J. H. Fichte nicht, wenn er, wie wir gesehen haben, einen gesetzgebenden Grund-Willen annimmt und sagt, bei dieser Gesetzgebung theile sich das Subject in ein Verpflichtendes und ein Verpflichtetes. Eine solche Theilung und Verdopplung kann nur vor dem Spiegel vor sich gehen; das Subject des angeblichen Grund-Willens bleibt trotz seiner Gesetzgebung dasselbe, wie das, welches das so gegebene Gesetz erfüllen soll, und wenn es dieses Gesetz nicht befolgt, so hat eben jener Grund-Wille aufgehört, gesetzgebender Wille zu seyn. Das Subject hat, wenn auch etwa aus Schwachheit, gegen

seine eigene vielleicht bessere Einsicht und seine gefasste Vorsätze gehandelt und sich etwa einer Charakterlosigkeit schuldig gemacht, die es nachher bereuen mag; aber desshalb ist diese Gesetzgebungs-Komödie noch lange nicht dasselbe, wie die von einem berechtigten Gesetzgeber gegenüber von dritten Personen ausgeübte Gesetzgebung; und eine, wirkliche Pflichten begründende verbindliche Kraft einer solchen Selbst-Gesetzgebung ist damit nichts weniger als nachgewiesen. Kann ja doch auch der Fall eintreten, dass der so titulirte Grund-Wille zu der Einsicht gelangt, dass das zuerst von ihm gegebene Gesetz ein verfehltes war, und dass er es durch ein neues besseres zu ersetzen sucht. Wie steht es dann mit der verbindlichen Kraft jenes zuerst gegebenen Gesetzes?

Auch Kant hat die Verbindlichkeit seines autonomen kategorischen Imperativs nicht nachgewiesen, und auch nicht nachzuweisen gesucht, da in ihm das Bedenken gar nicht aufgestiegen ist, ob denn durch ein autonomes Gesetz überhaupt eine wirkliche Verbindlichkeit begründet werden könne. Er sagt: Da man bei dem moralischen Gesetze keine ausser ihm selbst liegende den Willen beeinflussende Triebfeder suchen dürfe, so bleibe nur übrig, zu bestimmen, wie dieses Gesetz selbst zur Triebfeder werde, und wie diese auf das menschliche Begehrungs-Vermögen einwirke. Denn wie ein Gesetz für sich Bestimmungs-Grund des Willens seyn könne (was doch das Wesentliche aller Moralität sey), das sey ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem, zumal das moralische Gesetz allen unsern Neigungen Eintrag thue. Gerade desshalb jedoch sey es ein Gegenstand der Achtung, und soferne es unsern Eigendünkel niederschlage und demüthige, ein Gegenstand der grössten Achtung. Dieses durch das Gesetz bewirkte Gefühl der Achtung sey dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen förderlich. So sey die Achtung vor dem Gesetze nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet. Es diene zur Triebfeder, um das Sitten-Gesetz in sich zur Maxime zu machen. Ja diese Achtung vor dem moralischen Gesetze sey die einzige moralische Triebfeder (also doch!), wiewohl dieser Einfluss einer blos intellectuellen Idee auf das Gefühl für die speculative Vernunft unergründlich sey. Der Begriff der Pflicht fordere also an der Handlung Übereinstimmung mit dem Gesetze, subjectiv aber, an der Maxime derselben Achtung vor dem Gesetze als die alleinige Bestimmungs-Art des Willens durch dasselbe.[1]

[1] Werke. Bd. VIII. S. 196—206.

An dieser Exposition Kant's fällt jedoch nicht nur sogleich das Erkünstelte derselben auf, sondern auch und hauptsächlich das, dass sie das, um was es sich eigentlich handelt, worin nehmlich der Grund der Verbindlichkeit seines Sitten-Gesetzes liege, warum dieses Gesetz, wie Kant sagt [1], für den Willen eines jeden endlichen vernünftigen Wesens ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nöthigung sey, gar nicht getroffen hat. Kant hat nur zu zeigen gesucht, dass die Einwirkung des Gesetzes auf den Willen durch das Gefühl der Achtung vermittelt werde. Er hätte aber noch weiter beweisen müssen, dass diese Achtung vor dem Gesetze für jeden eine durch das Gesetz selbst begründete Pflicht sey. Das konnte er aber, als etwas Widersinniges, nicht einmal behaupten wollen, zumal er selbst anerkennt, dass Achtung ein Gefühl sey, Gefühle aber sich nicht befehlen lassen, es keine Pflicht gebe, moralische Gefühle zu haben [2], wesshalb eine Pflicht zu dieser Achtung so viel wäre, als eine Verpflichtung zur Pflicht selbst. [3] Was wäre sonach zu machen, wenn bei einem Individuum dieses Gefühl der Achtung vor dem Gesetze sich nicht sollte einstellen wollen? Es müsste dasselbe geradezu für exemt von dem Gesetze erklärt werden. Kant hätte vielmehr die im Gesetze selbst liegende Berechtigung, seine Befolgung zur unbedingten Pflicht zu machen, nachweisen müssen. Das erklärt er ja aber selbst für ein unlösbares Problem. — Es kommt aber vollends dazu, dass eine solche Achtung vor einem sich selbst gegebenen Gesetze sich seltsam ausnimmt. Sie wäre nichts anderes, als die Achtung, der Respekt vor sich selbst als Gesetzgeber, also pure Eitelkeit und Selbst-Adoration. Es hat sich bei Kant selbst ein derartiger Gedanke ausgesprochen, indem er, wo er von jener Achtung spricht [4], sagt: Es sey unrichtig gesagt, dass der Mensch eine Pflicht der Selbst-Schätzung habe; es müsse vielmehr heissen: das Gesetz in ihm zwinge ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab; man könne daher nicht sagen, er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; er müsse nur Achtung vor dem Gesetze in sich haben. Allein Kant wendet mit dieser leicht hingeworfenen Bemerkung jenen Vorhalt nicht von sich ab; denn wenn er damit auch auf die von ihm behauptete Apriorität seines kategorischen Imperativs hindeutet, so besteht diese Apriorität,

[1] Ibid. S. 208.
[2] Ibid. S. 210. 247.
[3] Bd. IX. S. 250.
[4] A. a. O.

wenn sie nicht von Gott abgeleitet werden will, von welcher Ableitung sich Kant ferne gehalten hat, eben doch nur darin, dass der Verstand Kant's, oder, wie er es nennt, seine Vernunft, sich zu Aufstellung des Princips als eines Gesetzes intellectuell genöthigt gesehen hat, wie sich andere zu Aufstellung anderer Moral-Principien durch ihr Denken genöthigt gesehen haben. Läge das Gesetz *a priori* in jedem menschlichen Verstande, so hätte es viel früher zu Tage kommen müssen, ehe ein Kant zu philosophiren angefangen hat.

Das Ergebniss, das aus allem diesem resultirt, ist das, dass, weil wir kein von einem hiezu berechtigten und mit der erforderlichen Vollstreckungs-Gewalt ausgerüsteten Gesetzgeber gegebenes Sitten-Gesetz haben, alles vielmehr, was sich als Sitten-Gesetz geltend machen will, nur von Menschen aufgestellte Moral-Principien sind, es allen diesen Moral-Principien und sogenannten Sitten-Gesetzen an einem Grunde ihrer absoluten und unbedingten Verbindlichkeit gebricht, und eine Pflicht im wirklichen Verstande durch sie also nicht begründet wird.

Wir wissen wohl, wie sehr wir hiemit gegen das, was als eine allgemeine Thatsache des Bewusstseyns gilt, verstossen, wonach, wie dieses auch Ulrici aufstellt [1], der Begriff der Pflicht als der Quell und die Grundlage aller Sittlichkeit angesehen wird. Es ist diese Anschauung eine der hauptsächlichsten sogenannten Thatsachen des Bewusstseyns, auf welche wir in der Einleitung zu unserm ersten Theile [2] hingedeutet haben; und wir können hier nur wiederholen, was wir dort ausgesprochen haben, dass sich die Philosophie solchen angeblichen Thatsachen des Bewusstseyns gegenüber durchaus kritisch zu verhalten habe, und [3] dass es für die philosophische Forschung keine unantastbare Heiligthümer gebe. Jene putative Thatsache des Bewusstseyns ist eben ein anerzogener Glaube, der desshalb überall einen so fruchtbaren Boden findet, weil er allerdings einer ursprünglichen Anlage der menschlichen Natur entgegen kommt, der aber gleichwohl nur auf dem Mangel eines tieferen Nachdenkens und Eindringens in diese menschliche Natur beruht. Zur nähern Aufklärung und Verständigung hierüber müssen wir indessen auf das in dem zweiten Buche Vorzutragende verweisen.

Lässt sich nun der Begriff einer durch ein Sitten-Gesetz ge-

[1] Ztschr. v. Fichte. Bd. 59. S. 186.
[2] Abth. I. S. 8.
[3] Ibid. S. 148.

botenen Pflicht überhaupt nicht festhalten, so fällt für uns auch die Frage nach einer etwaigen Collision verschiedener Pflichten weg. Wohl wird bei jedem Menschen häufig der Fall eintreten, wo es ihm schwer wird, zwischen verschiedenen sich als möglich darbietenden Arten des Handelns sich zu entscheiden. Als Fingerzeig für diese seine Entschliessung wird ihm aber in einem solchen Fall nicht der Wortlaut eines Sitten-Gesetzes dienen können, sondern nur der Ausspruch seines Gefühles und seiner Überzeugung davon, was sich wirklich als das Gute und Rechte darstelle. Wir müssen indessen behufs näherer diessfälliger Verständigung auch hier auf das im zweiten Buche Vorzutragende verweisen.

Begriff und Wesen einer sittlichen Pflicht.

Nach dem Ausgeführten lässt sich die Möglichkeit einer sittlichen Pflicht überhaupt nicht begründen. Sieht man jedoch davon ab, so muss man sich doch, wenn man von sittlichen Pflichten spricht, wenigstens darüber klar zu machen suchen, was überhaupt unter einer solchen Pflicht zu denken ist. Pflicht ist Verpflichtung, Verbindlichkeit, etwas zu thun oder zu lassen. In diesem Begriffe ist enthalten, dass ein Subject existirt, das mich verbindet, gegen das ich verpflichtet oder verbindlich bin, das also befugt ist, die Erfüllung meiner Pflicht von mir zu verlangen, und in dem so zu sagen der Grund meiner Pflicht liegt. Ein solches berechtigtes Subject ist das begrifflich nothwendige Correlat des Verpflichtetseyns. Wer wäre nun dieses Subject bei der sittlichen Pflicht? Es ist in den Sittenlehren hauptsächlich von Pflichten gegen andere die Rede, von den Pflichten, das Wohl der andern und der ganzen Gesellschaft zu befördern und sie in keiner Weise zu schädigen und zu verletzen. Sind es nun diese andere, in denen der Grund dieser Verpflichtung liegen könnte? sind sie es, gegen die ich zu Ausübung jener Pflichten verpflichtet wäre? wären sie befugt die Ausübung derselben von mir zu verlangen, und im Falle der Nicht-Ausübung mich dafür zur Verantwortung zu ziehen? Mit nichten. Ich stehe mit diesen andern, mit meinen Mit-Menschen, im Allgemeinen, soferne keine besondere Beziehungen zwischen uns bestehen, in keinem andern Verhältniss, als in dem zufälligen des gleichzeitigen Lebens neben einander; ich habe keine Pflichten gegen sie, und sie haben keine Ansprüche an mich zu machen. Ein solches Verhältniss des Rechts auf der einen und der Verpflichtung

auf der andern Seite zwischen Menschen findet nur auf dem Gebiete des Civil-Rechts Statt, und wird begründet entweder durch positive und ausdrückliche gesetzliche Satzungen, oder durch vertragsmässiges gegenseitiges Übereinkommen. Dann ist es aber ein Rechts-Verhältniss, und kein sittliches Verhältniss, und die dadurch begründeten Pflichten sind Rechts-Pflichten, zu deren Erfüllung der Berechtigte die Hilfe des Staates gegen mich anrufen kann, nicht aber sittliche Pflichten, deren Erfüllung von mir zu verlangen, dem andern keine Befugniss zusteht, und deren Erfüllung ihm auch durch keine Macht garantirt ist.

Wer wäre es demnach, gegenüber von dem ich hier verpflichtet wäre? Es könnte niemand anders seyn, als der Gesetzgeber, derjenige, der das Sitten-Gesetz gegeben hätte, und zwar dessen Legitimation dazu ausser Zweifel stünde, und der auch die Macht besässe, seinem Gesetze Geltung zu verschaffen. Als dieser Gesetzgeber könnte natürlich nur Gott oder der Mensch selbst angenommen werden. Was diessfalls Gott betrifft, so ist es nicht nur eine Thatsache, dass wir ein von ihm gegebenes Sitten-Gesetz nicht besitzen, sondern wir werden auch demnächst nachzuweisen suchen, dass die Annahme eines sittlichen Gottes oder eines Gottes als sittlichen Gesetzgebers eine durchaus unhaltbare und der Widersprüche wegen, die sie in sich enthält, undurchführbare ist. Überdiess fehlt es durchaus an Thatsachen, durch die sich Gott als Executor eines Sitten-Gesetzes bemerklich und damit auch als Gesetzgeber erkennbar gemacht hätte. Und endlich was wäre gegen einen Menschen zu beginnen, welcher einer solchen göttlichen Gesetzgebung die Anerkennung verweigerte? auf welchem Standpunkte im Grunde Kant und Ulrici stehen, ersterer, wenn er für den Menschen schlechthin Autonomie mit Ausschluss selbst einer göttlichen Gesetzgebung in Anspruch nimmt, letzterer, indem er dem Menschen das Recht vindicirt, eine solche Gesetzgebung vom sittlichen Standpunkt aus zu prüfen, und sie erst dann, wenn sie diese Prüfung bestanden hat, als verbindlich anzuerkennen.

Es bliebe demnach nur die zweite Möglichkeit übrig, dass die sittliche Gesetzgebung von dem Menschen selbst ausgegangen wäre. In diesem Falle bedürfte es allerdings keiner Legitimation rücksichtlich der Befugniss zu einer solchen Gesetzgebung; denn indem der Mensch ein solches Gesetz gäbe, läge darin von selbst die Anerkennung seiner als Gesetzgebers. Eine aus dieser Gesetzgebung abzuleitende Pflicht wäre aber dann eine Pflicht gegen sich selbst

als Gesetzgeber, und damit, wie wir bereits gezeigt haben, etwas Widersinniges und Undurchführbares.

All dieses gilt zwar in stricter Weise nur, wenn man von der Vorstellung ausgeht, dass jeder einzelne Mensch für sich sein Sitten-Gesetz sich gebe, was natürlich thatsächlich nicht der Fall ist. Man könnte sich nun etwa vorstellen, die Sitten-Gesetzgebung sey eine von der ganzen Menschheit — wenn auch nur stillschweigend — aufgestellte. Wenn dem jedoch auch wirklich so wäre, so würde dieses für den Einzelnen, wenn er mit dieser Gesetzgebung nicht übereinstimmen könnte, keine Verbindlichkeit begründen, sich ihr zu submittiren, und die Gesammtheit hätte kein Recht, eine solche seinen Lebens-Ansichten Gewalt anthuende Unterwerfung von ihm zu verlangen, d. h. die Gesammtheit wäre zu Erlassung einer allgemeingültigen sittlichen Gesetzgebung nicht legitimirt, und es bestünde für den Einzelnen keine Pflicht gegen die Gesammtheit, das von ihr erlassene Sitten-Gesetz zu befolgen. Es bliebe daher für diese nur übrig, Einrichtungen zu treffen, um ihr Sitten-Gesetz mit Gewalt zur Geltung zu bringen. Wie jedoch ein solcher allgemeiner sittlicher Organismus geradezu unmöglich und unausführbar ist, so besteht ein solcher auch thatsächlich nicht und hat nie bestanden. Auch in den politischen Genossenschaften, in den Staaten, pflegen solche Sitten-Gesetze nicht zu bestehen; denn wenn hier auch in den Straf-Gesetzen einzelne unsittliche Handlungen mit Strafe bedroht sind, so ist der Grund davon nur der, dass das allgemeine Staats-Wohl, der unbehelligte Bestand der Gesellschaft, durch solche Handlungen für gefährdet erachtet wird. Solche gesetzliche Bestimmungen sind daher nicht vom Sittlichkeits-Standpunkte aus erlassen, es sind wieder keine Sitten-Gesetze, sondern Rechts-Gesetze. Allgemeingültige Sitten-Gesetze sind nur in theokratischen Staaten möglich, wie der jüdische Staat einer war, und in Gesellschaften, welche den Charakter von religiösen Secten haben. Hier ist dann der Gehorsam gegen solche Sitten-Gesetze, der zwar immer als eine Pflicht gegen Gott hingestellt werden wird, allerdings eine Pflicht gegen die Gesellschaft. Ausserhalb des Kreises solcher Genossenschaften pflegt zwar in den cultivirten Staaten auf Grund der bestehenden Religionen — hauptsächlich von den Kirchen-Dienern — ein sittliches Verhalten als eine Pflicht gegen Gott gelehrt, und diese Lehre auch von den Kirchen-Genossen gläubig hingenommen zu werden. Diese Pflicht gegen Gott, und die hiernach gelehrten einzelnen Pflichten, welche ebenso nur Pflichten gegen Gott wären,

sind jedoch nur eingebildete, denen es an einem haltbaren Grunde durchaus fehlt.

Endlich kann, wie schon früher erwähnt wurde, die Autonomie auch darin bestehen, dass ein einzelner Ethiker irgend ein Moral-Princip aufstellt und daraus ein System der Sittlichkeit und sittlicher Pflichten entwickelt. Hier fehlt es aber vollends an einem Subjecte, gegenüber von welchem man zu einem sittlichen Verhalten und zur Befolgung der aufgestellten Sitten-Regeln verpflichtet wäre. Die Person eines solchen Sitten-Lehrers kann dieses natürlich nicht seyn; sie nimmt ja auch mit dem Tode ein zeitliches Ende. Vielmehr wäre, wer eine solche Sittenlehre sich aneignet und sie als Gesetz anerkennt, hiemit, wenn er sie auch nicht selbst ausgedacht hat, sein eigener Gesetzgeber, und würde daher von ihm all das oben Gesagte gelten.

Es fehlt hiernach unter allen Umständen an einer Persönlichkeit, gegenüber von welcher eine sittliche Verpflichtung begründet wäre und bestehen könnte; und hiemit ist die Unmöglichkeit einer solchen durch ihren eigenen Begriff gesetzt.

Nach allem diesem berichtigt sich nun auch das, was gewöhnlich über die angeblichen Pflichten gegen sich selbst vorgetragen zu werden pflegt, wo bekanntlich ein Streit darüber besteht, ob solche Pflichten bestehen können, oder nicht, die Mehrzahl aber das Bestehen derselben statuirt.

Kant sucht die nach ihm in dem Begriffe einer Pflicht gegen sich selbst nur scheinbar liegende Antinomie dadurch zu lösen, dass dem Menschen in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst eine zwiefache Qualität zukomme, einmal als Sinnen- oder Natur-Wesen (*homo phænomenon*), und dann als mit Freiheit begabtes Vernunft-Wesen (*homo noumenon*), dass in seiner ersten Qualität der Begriff einer Verbindlichkeit noch gar nicht in Betracht komme, er aber in seiner letztern Qualität ein der Verpflichtung überhaupt, und insbesondere der Verpflichtung gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) fähiges Wesen sey. [1] Allein damit hat Kant den in dem Begriffe einer Pflicht liegenden Widerspruch offenbar nichts weniger als gelöst. Als solche Pflichten gegen sich selbst bezeichnet er dann die eines naturgemässen Lebens und der geistigen, sittlichen und leiblichen Vervollkommnung [2], wiewohl er zugleich anerkennt, dass es gegen den eigenen Körper keine Pflichten geben könne. [3]

[1] Werke. Bd. IX. S. 268—69.
[2] Ibid. S. 270. 302. 304. 312. 339.
[3] Ibid. S. 269—70.

J. G. Fichte will die Pflichten gegen sich selbst, die er aber Pflichten auf sich selbst nennt, damit begründen, dass man seinen Zweck nicht ausser sich durchsetzen könne, und desshalb selbst Mittel zu diesem Endzweck sey. Er bezeichnet desswegen diese Pflichten als mittelbare und bedingte, während die Pflichten gegen das Ganze unmittelbare und unbedingte seyen. [1] Diese Auffassung ist wenigstens eine natürlichere und einfachere, als die Kant'sche.

Hegel erkennt die Pflichten gegen sich selbst ohne weiteres an, indem er dazu bemerkt: Der Mensch sey nicht, wie das Thier, blos ein natürliches, sondern auch ein geistiges, vernünftiges Wesen; als solches sey er aber von Natur nicht, wie er seyn solle. Er müsse seine gedoppelte Seite in Übereinstimmung bringen, seine Einzelheit seiner vernünftigen Seite gemäss und diese zur herrschenden machen. Diese Pflichten gegen sich selbst seyen die der Selbst-Erhaltung, der theoretischen und practischen Bildung, durch die er sich auch die Fähigkeit verschaffe, seine Pflichten gegen andere zu erfüllen. [2]

Strauss sagt, ebenfalls ohne begriffliche Begründung: Das sittliche Handeln des Menschen sey ein Sichselbstbestimmen nach der Idee der Gattung. Diese in sich selbst zu verwirklichen, sich, den Einzelnen, dem Begriff und der Bestimmung der Menschheit gemäss zu machen und zu erhalten, sey der Innbegriff der Pflichten der Menschen gegen sich selbst. [3]

Auch J. H. Fichte nimmt ohne weiteres das Bestehen von Pflichten gegen sich selbst an, indem er bemerkt, dass solche nur aus der Idee der Vervollkommnung entspringen können, und diese Pflichten sind ihm die der Selbst-Erhaltung und der Selbst-Vervollkommnung. [4]

Noch sey Frauenstädt angeführt, welcher im Anklang an Kant sagt: Wenn der Mensch nur ein sinnliches Wesen wäre, so könnte von Pflichten gegen sich selbst nicht die Rede seyn. Er könne aber als sinnliches Wesen gegen sich selbst als sittliches Wesen sündigen, und habe z. B. die Pflicht, seine Würde als Sitten-Wesen zu wahren, sich nicht um sinnlicher Existenz und Lust willen wegzuwerfen. Der Begriff der Pflichten gegen sich selbst sey daher in der Ethik aufrecht zu halten. [5]

[1] Werke. Bd. IV. S. 257—58.
[2] Werke. Bd. XVIII. S. 60—66.
[3] Der alte und der neue Glaube. S. 236.
[4] System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 140. 256—60.
[5] Das sittliche Leben etc. S. 147—150.

Im Gegensatze zu diesen Ethikern verwirft z. B. Schopenhauer mit Entschiedenheit die Annahme von Pflichten gegen sich selbst, indem er sagt: Diese Pflichten müssten entweder Rechts- oder Liebes-Pflichten seyn; Rechts-Pflichten gegen sich selbst seyen aber wegen des Grundsatzes: *volenti non fit injuria* unmöglich; was aber die Liebes-Pflichten anbelange, so liebe jeder sich schon von selbst und die Moral komme daher hier zu spät. Die Selbst-Pflichten, welche aufgeführt zu werden pflegen, seyen nur theils Klugheits-Regeln, theils diätetische Vorschriften, welche beide nicht in die Moral gehören. [1]

Und Feuerbach spricht sich dahin aus: Die sogenannten Pflichten gegen sich selbst seyen nichts anderes, als die hinter dem demüthigen und scheinheiligen Namen der Pflicht versteckten Rechte der eigenen Glückseligkeit. [2]

Nun haben zwar Schopenhauer und Feuerbach darin entschieden Recht, dass sich der Begriff von Pflichten gegen sich selbst nicht festhalten lässt, wenn man darunter versteht, dass der Mensch gegen sich selbst zu einem gewissen Handeln oder Unterlassen sittlich verpflichtet sey, weil darin der Widerspruch der Identität des Verpflichtenden und des Verpflichteten in Einer Person enthalten ist; und es ist eine durchaus unstatthafte Fiction, das Ich, um diesen Widerspruch zu beseitigen, wie Kant, J. H. Fichte und Frauenstädt diess thun, in zwei von einander zu unterscheidende Persönlichkeiten zu spalten. Das Ich ist und bleibt eine untrennbare Einheit, und nur die Motive, die auf seinen Willen einwirken, tragen einen verschiedenen Charakter an sich. Da nun aber der Begriff einer Verpflichtung zwei von einander verschiedene Personen, des Verpflichtenden und des Verpflichteten, voraussetzt, so ist eine Pflicht gegen sich selbst ein unlösbarer Widerspruch; und was als Pflicht gegen sich selbst bezeichnet zu werden pflegt, das sind vielmehr in Wahrheit einerseits anempfohlene Mittel zu Begründung eigener wahrer Glückseligkeit, andrerseits Mittel zur Befähigung, seine Pflichten gegen die andern und gegen die menschliche Gesellschaft nach Möglichkeit erfüllen zu können, also selbst eine mittelbare Pflicht gegen die andern, und nicht gegen sich selbst. Nun haben wir aber schon gezeigt, dass es sittliche Pflichten gegen andere im eigentlichen Sinne nicht giebt, dass vielmehr das, was unter diesem Titel aufgeführt zu werden pflegt, in Wirklichkeit nur eine Pflicht gegen den sittlichen Gesetzgeber wäre.

1 Die beiden Grund-Probleme der Ethik. S. 126—28.
2 Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit. S. 71.

Da dieses nun von allem gilt, was sittliche Pflicht seyn soll, so kommt dadurch auch Verständniss in die angeblichen Pflichten gegen sich selbst. Wenn dieser Gesetzgeber das menschliche Ich selbst ist, dann können durch eine solche Gesetzgebung, wie überhaupt keine wirkliche Pflichten, so auch keine Pflichten gegenüber von sich selbst begründet werden. Wenn aber ein ausser dem einzelnen Ich stehender sittlicher Gesetzgeber angenommen wird, so stünde nichts entgegen, wenn dieser dem Menschen auch gewisse Pflichten in Betreff seiner eigenen Persönlichkeit auferlegen würde, also z. B. die Pflicht der Selbst-Erhaltung, die Pflicht der möglichsten Ausbildung seiner geistigen und körperlichen Anlagen, und also der möglichsten eigenen Vervollkommnung, was aber dann keine Pflichten gegen sich selbst mehr wären, sondern Pflichten gegen den fremden Sitten-Gesetzgeber; und so wäre man dann über den in den angeblichen Pflichten gegen sich selbst liegenden Widerspruch hinweggekommen.

Kant hatte eine Ahnung von dieser Wahrheit, wenn er sagt: Es gebe Pflichten des Menschen gegen sich selbst; denn gäbe es keine dergleichen, so würde es auch keine äussere Pflichten geben. Ich könne mich nur insoferne als gegen andere verbunden erkennen, als ich zugleich mich selbst verbinde, weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden erachte, in allen Fällen aus meiner eigenen practischen Vernunft hervorgehe, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der mich selbst Nöthigende sey.[1] Kant hat hiernach doch eingesehen, dass die Pflichten gegen mich selbst, wie auch die Pflichten gegen andere, nur Pflichten gegen mich als Gesetzgeber seyen — und er konnte bei seinem Grundsatze der Autonomie von keinem andern Gesetzgeber sprechen —, er hat aber diesem seinem Gedanken keine weitere Folge gegeben.

Nach allem diesem beantwortet sich nun auch die Frage von selbst, ob es auch Pflichten gegen die Thiere gebe. Es kann natürlich keine solche in dem Sinne geben, dass den Thieren selbst irgend eine Berechtigung gegenüber von dem Menschen zustünde, dass sie gegen denselben Ansprüche erheben könnten. Wenn man sich aber ein Verhältniss vorstellt, in welchem irgend einer Persönlichkeit die Berechtigung zu einer sittlichen Gesetzgebung zustünde, so würde nichts entgegenstehen, wenn eine solche in dieser ihrer Gesetzgebung den unter ihrer Botmässigkeit stehenden Personen die Beobachtung gewisser Regeln in Behandlung der Thiere zur sittlichen Pflicht machen würde.

[1] Bd. IX. S. 268. §. 2.

Das Gewissen.

Als ein wesentliches Moment zur Begründung der Lehre von der Sittlichkeit pflegt die Thatsache des Gewissens angeführt zu werden. Wir haben z. B. von J. G. Fichte gesehen, dass er den Begriff der Sittlichkeit geradezu dahin feststellt, dass sie ein Handeln nach dem Gewissen sey. In diesem Gewissen trit uns jedoch wieder ein Begriff entgegen, über den nichts weniger als Klarheit herrscht, bei dessen Hinnahme und Auffassung sich vielmehr ein gewisser Leichtsinn bemerklich macht, und in Betreff dessen der Mangel einer ernsten und streng eingehenden Prüfung um so auffallender ist, als derselbe in der Sittenlehre eine so bedeutsame Rolle zu spielen pflegt.

Suchen wir bei den Ethikern Aufklärung darüber, was das Gewissen ist, so werden wir uns durch ihre Begriffs-Bestimmungen wohl schwerlich befriedigt finden. Kant sagt: Das Gewissen sey die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende practische Vernunft.[1] Ferner: das Gewissen sey ein Bewusstseyn, das für sich selbst Pflicht sey. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sey, darüber urtheile der Verstand, nicht das Gewissen; aber von der, die ich unternehmen wolle, müsse ich nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch gewiss seyn, dass sie nicht unrecht sey; und diese Forderung sey ein Postulat des Gewissens. Man könnte das Gewissen auch so definiren: es sey die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft.[2] Jedes vernünftige Wesen müsse sich sagen. dass es eine gesetzwidrige Handlung, die es verübt, auch hätte unterlassen können, und rechne sich also die Causalität dieser Handlung zu. Damit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, das wir Gewissen nennen, vollkommen überein.[3]

J. G. Fichte sagt: Die formale Bedingung der Moralität unsrer Handlungen oder ihre vorzugsweise so genannte Moralität bestehe darin, dass man sich schlechthin um des Gewissens willen zu dem, was dasselbe fordere, entschliesse. Das Gewissen aber sey das unmittelbare Bewusstseyn unsrer bestimmten Pflicht.[4]

[1] Werke. Bd. IX. S. 248.
[2] Bd. X S. 224—25.
[3] Bd. VIII. S. 228—29.
[4] Werke. Bd. IV. S. 173.

Nach Hegel ist das wahrhafte Gewissen — in seinem Gegensatze gegen das blos formale Gewissen — die ihrer selbst unmittelbar gewisse Gesinnung, das zu wollen, was an und für sich gut ist, was er nach seiner Weise in verschiedenen Windungen ausdrückt, wovon wir Folgendes ausheben wollen: Das Reich der Bildung und die Welt des Glaubens kehren in das Selbstbewusstseyn zurück, das nun in der Moralität sich als die Wesenheit, und das Wesen als wirkliches Selbst erfasse, seine Welt und ihren Grund nicht mehr aus sich heraussetze, sondern alles in sich verglimmen lasse, und als Gewissen der seiner selbst gewisse Geist sey, der unmittelbar gewissenhaft handle und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit habe. Das Gewissen sey der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seyns gewisse Geist. Das moralische Selbstbewusstseyn habe erst als Gewissen in seiner Selbst-Gewissheit den Innhalt für die sonst leere Pflicht und das leere Recht, den leeren allgemeinen Willen. So sey es, in sich zurückgekehrt, concreter moralischer Geist, in unmittelbarer Einheit sich verwirklichendes moralisches Wesen. Das Gewissen sey einfaches pflichtmässiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfülle, sondern das concrete Rechte wisse und thue. In der unwankenden Gewissheit des Gewissens verschwinden die einzelnen Pflichten. Es wisse jedoch nichts von einer abstracten reinen Pflicht, sondern nur von einer bestimmten Pflicht. Doch habe das Gewissen die reine, abstracte Pflicht nicht aufgegeben, sondern verhalte sich nur als Allgemeinheit zu ihr. Die Pflicht bestehe in der Überzeugung des Gewissens von ihr. Das Gewissen habe im einzelnen Falle unter den mannigfaltigen Pflichten zu wählen und zu entscheiden; es erkenne aber keinen Innhalt als absolut für sich; denn es sey die Negativität alles Bestimmten; es bestehe für dasselbe kein materielles Gesetz; es wisse nichts von materiellem Berechnen und Erwägen, sondern entscheide sich ohne materielle Gründe, es sey von jedem Innhalt frei, absolvire sich von jeder bestimmten Pflicht, und habe in der Gewissheit seiner selbst die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen. Der Innhalt der Sprache des Gewissens sey das sich als Wesen wissende Selbst. Bei dem Gewissen komme es lediglich auf die Überzeugung an, dass sein Wissen und Wollen das Rechte sey. Das Gewissen in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Innhalt der Pflicht lege den beliebigen Innhalt in sein Wissen und Wollen, es sey die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren

Wissens als göttliche Stimme wisse. Das Gewissen sey die Subjectivität, die in ihrer in sich reflectirten Allgemeinheit die absolute Gewissheit ihrer selbst in sich, das die Besonderheit Setzende, das Bestimmende und Entscheidende sey. Es sey die tiefste innerliche Einsamkeit mit sich, wo alles Äusserliche und alle Beschränktheit verschwunden sey, die durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst. Der Mensch sey als Gewisssen von den Zwecken der Besonderheit nicht mehr gefesselt. Es habe feste Grundsätze, die ihm objective Pflichten seyen. Von diesem seinem Innhalt unterschieden sey es nur die formelle Seite der Thätigkeit des Willens, der als solcher keinen eigenthümlichen Innhalt habe. Das objective System dieser Grundsätze und Pflichten und die Vereinigung des subjectiven Wissens mit demselben sey jedoch erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat) vorhanden. Auf dem Standpunkte der Moralität sey das Gewissen ohne diesen Innhalt. Das Gewissen drücke die absolute Berechtigung des subjectiven Selbstbewusstseyns aus, in sich und aus sich zu wissen, was Recht und Pflicht sey, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute wisse, mit der Behauptung, dass, was es so wisse und wolle, in Wahrheit Recht und Pflicht sey; wobei, ob das Gewissen eines bestimmten Individuums dieser Idee des Gewissens gemäss sey, aus dem Innhalte des Gutseynsollenden sich erkennen lasse. Das Gewissen sey daher diesem Urtheil unterworfen, ob es wahrhaft sey oder nicht. Dieses wahrhafte Gewissen im Unterschiede von dem formellen sey in der sittlichen Gesinnung enthalten, und dieses wahrhafte Gewissen wolle, was an und für sich (also nicht blos im subjectiven Wissen) das Gute und die Pflicht sey. [1] Zum nähern Verständniss alles dessen ist indessen noch anzuführen, dass Hegel in seiner Propädeutik sagt: Das moralische Gesetz in uns sey das ewige Vernunft-Gesetz, das wir als etwas Höheres, als ein von uns unabhängiges absolutes Wesen erkennen, das in unserm reinen Bewusstseyn gegenwärtig sey und sich uns darin offenbare. [2]

Wenn Hegel hiemit, seiner Manier gemäss, anstatt sich die Aufgabe einer unbefangenen, ruhigen, eingehenden Prüfung der psychologischen Erscheinung, welche man Gewissen nennt, zu stellen, nur unbegründete allgemeine Aussprüche in der Form von Orakel-

[1] Werke. Bd. II. S. 315. 320. 460—78. 481—82. Bd. VIII. S. 12. 175—77. Bd. XIV. S. 75.
[2] Bd. XVIII. S. 74—75. §. 71. 72.

Sprüchen hingeworfen hat, welchen eben desswegen kein wirklicher wissenschaftlicher Werth zuerkannt werden kann; so finden wir dagegen bei Ulrici den an seine oben von uns besprochene Lehre von dem Gefühle des Sollens sich anschliessenden Versuch einer Ableitung und wissenschaftlichen Klarlegung des Gewissens, welcher Versuch zwar nichts weniger als befriedigend ausgefallen ist, auf den wir uns aber bei der Bedeutung dieses Gegenstandes, und da dieses Feld sonst so wenig gepflügt ist, hier etwas näher einlassen wollen.

Ulrici leitet das Gewissen von dem Gefühl des Sollens ab, ohne welches dasselbe unmöglich wäre. Dieses Gefühl des Sollens ist nach ihm, wie wir gesehen haben, ein ursprüngliches, allgemeines, in allen Menschen wesentlich gleiches Element der Seele. Es sey ein Gefühl der Gebundenheit des Willens als Wille, jedoch kein Gefühl des Zwanges (Müssens), sondern ein Gefühl, das nur der Freiheit eine Richtschnur ihres Verhaltens bezeichne und als Mahnung zur Befolgung des (?) Gebots auftrete. Das Gefühl der Reue, das wir über begangene Handlungen empfinden, stehe in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Pflicht-Gefühl und Pflicht-Bewusstseyn. Dieses Pflicht-Gefühl, oder ein Sinn für das Rechte, Gute, Sittlich-Gebotene, gehöre jedem Menschen an, aber nicht unmittelbar als Pflicht-Gefühl im engern Sinne, sondern ursprünglich nur als das allgemeine Gefühl des Sollens, das all unser Thun und Lassen gleichsam begleite. Zum Pflicht-Gefühl werde dieses Gefühl des Sollens erst, wenn es selbst und damit der ihm entsprechende Willens-Act als der ethisch gebotene uns zum Bewusstseyn komme, was nicht nothwendig bei allen Menschen der Fall sey. [1]

Da Ulrici sodann, wo er auf das Gewissen zu sprechen kommt, in seinen Darlegungen schwankt und variert, so müssen wir hier seine Aussprüche nach seinen verschiedenen Schriften von einander absondern. In seiner Schrift »Glauben und Wissen etc.« findet sich als hieher gehörig Folgendes: Das Pflicht-Gefühl falle mit dem Gewissen in Eins zusammen. Letzteres sey ein Gefühl des Sollens, in welchem sich uns unmittelbar kund gebe, was wir zu thun und zu lassen haben, und welches zugleich einen Antrieb für unser Wollen enthalte. Wo dasselbe bei einem Menschen sich nicht finde, da müsse es gewaltsam unterdrückt oder durch besondere Umstände bis zur Unbemerkbarkeit abgeschwächt worden seyn. Beim Kinde scheine es zwar erst auf vorangegangene Gebote und Verbote her-

1 Leib und Seele. S. 643. Naturrecht. S. 102—5. 107.

vorzutreten, setze aber doch einen ursprünglichen Antrieb zum Gehorsam gegen die Eltern voraus. So sey das Gewissen ein ursprüngliches Gefühl der Verpflichtung zum Gehorsam gegen gewisse Gebote. Ob es an und für sich etwas von gut und böse wisse, sey schwer zu entscheiden; man könne fühlen oder wissen, dass man solle, ohne zu wissen, was man solle. Thatsächlich fest stehe, dass das Gewissen immer nur im einzelnen Falle sich äussere, nur zum Thun oder Lassen bestimmter einzelner Handlungen antreibe. Ferner stehe thatsächlich fest, dass, wenn wir auch im Gewissen, als dem unmittelbaren Gefühle des Sollens, eine Art von sittlichem Instinct, d. h. einen Antrieb und zugleich Sinn für das Gute besitzen, wir uns doch keineswegs darauf verlassen können, dass unser Gewissen immer das Rechte treffe, oder dass es in sich selbst lauter, rein, unverfälscht und unbeeinflusst von andern Gefühlen und Strebungen sey. Vom Gewissen allein aus lassen sich somit feste, allgemeingültige sittliche Begriffe nicht gewinnen; alles deute vielmehr darauf hin, dass es irgend welche Gebote oder Normen, und damit Vorstellungen von ethischem Gehalte zur Voraussetzung habe, um sich überhaupt äussern zu können. Das Gefühl des Sollens sey ursprünglich unbewusst in der Seele vorhanden. Zum Bewusstseyn, und damit zum an- und abmahnenden Gewissen werde es erst in dem Augenblicke, in welchem eine Vorstellung oder ein Begriff vom Guten gewonnen werde. Nun erscheine es als ein Gebot.[1]

Aus der Schrift »Leib und Seele« heben wir neben dem, was mit den Aussprüchen in »Glauben und Wissen« zusammenstimmt, Folgendes aus: Man habe das Gefühl des Sollens mit dem Gewissen identificirt; und allerdings, so gewiss es ein Gewissen gebe, so gewiss gebe es ein Gefühl des Sollens; allein in Wahrheit seyen beide nicht identisch. Das Gewissen sey zwar ohne das Gefühl des Sollens unmöglich, aber letzteres sey doch nur die Bedingung und Grundlage von jenem, der Keim, aus dem, nur unter Mitwirkung anderer Factoren, das Gewissen sich entwickle. Das Gefühl des Sollens sey bloses Gefühl, das Gewissen aber Wissen dessen, was wir in jedem Falle zu thun und zu lassen haben. Das Gewissen sey Bewusstseyn des Sollens. Das Gewissen sey daher im Grunde dasselbe mit dem Pflicht-Gefühle, das richtiger als unmittelbares Pflicht-Bewusstseyn zu bezeichnen sey, nur ein erweitertes, verallgemeinertes Pflicht-Gefühl, d. h. beide unterscheiden sich nur dadurch, dass das Pflicht-Gefühl im engern Sinne sich immer nur

[1] S. 168—71. 189.

auf den einzelnen bestimmten Fall beziehe, im Gewissen dagegen eine allgemeine Richtschnur für jeden Fall gegeben sey. Das Gefühl des Sollens aber, soferne es seinerseits ebenfalls auf dasjenige hinweise, was wir in jedem Falle zu wollen und zu thun haben, scheine mit dem Gewissen in Eins zusammenzufallen. Es könne geschehen, dass das Gefühl des Sollens einzelnen Menschen, wiewohl sie es haben und in einzelnen Fällen auch von ihm geleitet werden, gar nicht zum Bewusstseyn komme, welche Menschen dann als gewissenlos bezeichnet werden können. Denn das Gewissen sey eben das Wissen um das Gefühl des Sollens und dasjenige was es (*sic* — ohne Zweifel das Gefühl des Sollens) als seynsollendes Motiv und Object unsers Wollens bezeichne. Wo das Gefühl des Sollens zum Bewusstseyn gelange, trete es damit als Gewissen auf und falle mit ihm in Eins zusammen. Wo das Gefühl des Sollens und seine Bezeichnung des Seynsollenden nur in unklarer, unbestimmter Form zum Bewusstseyn komme, da werde nothwendig auch das Gewissen eben so unklar, unbestimmt, und damit ungewiss und unsicher in seinen Entscheidungen seyn. Auf ein solches unsicheres Gewissen werden unwillkührlich die landläufigen Begriffe von Recht und Gut, die zeitweilig geltenden Tendenzen und Grundsätze, die öffentliche Meinung, auch wohl die blose Sitte und Gewohnheit engerer Kreise grossen Einfluss gewinnen, und sich als Normen der Entscheidung des Gewissens geltend machen. Das Gefühl des Sollens sey an und für sich untrüglich und zeige mit voller Gewissheit an, was zu thun und zu lassen sey; die stete allgemeine Selbstgewissheit des Gewissens dagegen sey eine psychologische Fabel; klar, sicher, unerschütterlich sey das Gewissen nur da, wo das Gefühl des Sollens rein und klar im Bewusstseyn sich abspiegle. Ausserdem greife das Gefühl des Seynsollens weit über die Sphäre des Gewissens hinaus, und könne schon darum mit ihm nicht identificirt werden. Denn es sey im Grunde die Basis aller ethischen Gefühle; zum Bewusstseyn gekommen bilde es den Kern des Gewissens. Das Gewissen sey nur das Bewusstseyn dessen, was das Gefühl des Sollens besage und aussage. Es weise zwar in allen ethischen Fragen stets auf ein Seynsollen hin, wisse aber nicht unmittelbar, was das Seynsollende an sich sey, sondern gebe immer nur im einzelnen Falle über einzelne bestimmte Strebungen und Vorstellungen seine Stimme ab. Auch als Gewissen sage das Gefühl des Sollens nur, d a s s wir sollen, und gebe nicht unmittelbar an, w a s wir sollen, indem es dieses Was nur mittelbar bezeichne. Das Rechts-Gefühl und das

sittliche Gefühl, obwohl Haupt-Momente des Gewissens, gehen doch zugleich über den eigentlichen Bereich desselben hinaus und fallen daher mit ihm nicht in Eins zusammen. Das Gewissen sage uns nur, was wir selbst zu thun und zu lassen haben; das Rechts-Gefühl und das sittliche Gefühl dagegen beziehen sich auch auf die Handlungen und Motive anderer. Nur das Gefühl des Seynsollens sey ein allgemeines Gefühl, an sich untrüglich, weil unmittelbarer Ausdruck der menschlichen Bestimmung; das Gewissen dagegen, als durch die unterscheidende Thätigkeit vermitteltes Bewusstseyn des Seynsollenden, sey theils durch die Art und Weise der Ausübung dieser Thätigkeit, theils durch die Lebens-Verhältnisse, Abstammung, Gewohnheit und Sitte bedingt, also subjectiver Natur, bei den einzelnen Individuen wie bei ganzen Völkern verschieden, mithin keineswegs sicher und untrüglich.[1]

In seinem »Naturrecht« endlich spricht sich Ulrici folgendermassen aus: Pflichtgefühl und Gewissen fallen im Grunde in Eins zusammen. Das Gewissen sey nur ein erweitertes und verallgemeinertes Pflicht-Gefühl, d. h. beide unterscheiden sich nur dadurch, dass das zum Bewusstseyn gekommene Pflicht-Gefühl immer auf den einzelnen vorliegenden Fall sich beziehe, im Gewissen aber eine allgemeine Richtschnur für unser Wollen und Handeln gegeben sey. Ohne das Gefühl des Sollens wäre das Gewissen unmöglich. Man habe beide identificirt, sie seyen jedoch nicht identisch. Das Gefühl des Sollens sey nur Bedingung, Grund und Kern des Gewissens, und bloses Gefühl; das Gewissen dagegen sey Bewusstseyn dessen, was wir zu thun und zu lassen haben. Als solches setze es aber das Gefühl des Sollens voraus. Zum Bewusstseyn komme jedoch dieses Gefühl erst, wenn es mit genügender Stärke erregt werde, und es könne Menschen geben, bei denen es gar nicht zum Bewusstseyn komme. Aber auch wo es zum Bewusstseyn gelange und damit als Gewissen auftrete, habe die Bestimmtheit, Klarheit und Deutlichkeit des letztern verschiedene Grade. Wo in Folge flüchtiger, nachlässiger Unterscheidung das Gefühl des Sollens, und was es als das Seynsollende markire, sich nur unklar und unbestimmt im Bewusstseyn abspiegle, da werde nothwendig das Gewissen ebenso unklar und unbestimmt, und damit ungewiss und unsicher in seinen Aussagen seyn. Auf ein solches Gewissen werden dann die öffentliche Meinung, Standes-Vorurtheile, Sitten und Gewohnheiten grossen Einfluss gewinnen; das Gewissen werde schwankend und die Ent-

[1] S. 634—37. 643. 659—60. 692.

schliessungen verschiedener Menschen verschieden seyn. Darauf folgt dann wieder die Äusserung, dass nur das ursprüngliche Gefühl des Sollens untrüglich, die irrthumslose Selbstgewissheit des Gewissens dagegen eine Fabel sey. Klar, sicher und unerschütterlich sey das Gewissen nur, wo das Gefühl des Sollens sich im Bewusstseyn rein und klar abspiegle. Kraft des Gefühls des Sollens sey der Mensch ein moralisches Wesen, dasselbe weise auf die ethische Bestimmung des Menschen hin, desshalb könne es in verschiedenen Menschen nicht verschieden seyn. Es folgt dann die schon früher angeführte Aufstellung, dass in dem Gefühle des Sollens zwar nicht liege, was wir sollen, dass aber gleichwohl mit demselben eine Perception unsrer Lebens-Bestimmung gegeben sey, woran die Bemerkung geknüpft wird, dass diese unbewusste Perception des Guten in seiner allgemeinen Wesenheit die ethische Kategorie sey.[1]

Die Verwirrung, die in diesen Auseinandersetzungen Ulrici's herrscht, und die Widersprüche, die darin enthalten sind, springen in die Augen. Die drei Elemente, das Gefühl des Sollens, das Pflicht-Gefühl und das Gewissen, werden alle im Grunde für identisch erklärt, und dann doch wieder, auf eine zum Theil seltsame Weise, von einander unterschieden. Das Gefühl des Sollens, wenn es uns zum Bewusstseyn kommt, wird das einemal zum Pflicht-Gefühl, das anderemal zum Gewissen, welche beide aber dann doch wieder für nicht identisch erklärt werden. Besonders räthselhaft ist die Genesis des Gewissens aus dem Gefühl des Sollens, welche Genesis, wie gesagt, nur darin bestehen soll, dass das Gefühl des Sollens dem Menschen zum Bewusstseyn komme. Nun soll aber nach Ulrici das Gefühl des Sollens nur andeuten, dass wir sollen, nicht aber was wir sollen, auch soll es nur ein schwaches und zartes Gefühl seyn; das Gewissen aber soll das Bewusstseyn, das Wissen dessen seyn, was wir thun und lassen sollen. Woher kommt ihm denn dieses Wissen des Was, wenn es nur das zum Bewusstseyn gekommene Gefühl des Sollens ist, dieses aber ein solches Was nicht einmal andeutet? Und wie lässt es sich mit dieser Ableitung des Gewissens von dem Gefühl des Sollens in seiner Beschränktheit auf das Dass vereinigen, dass dieses doch weit — in welcher Weise ist nicht aufgeklärt — über die Sphäre des Gewissens hinaus greifen soll? Aber freilich haben wir gesehen, dass das Gefühl des Sollens auch wieder das Seynsollende bezeichnen und mit voller Gewissheit anzeigen soll, was zu thun und zu lassen sey, und dass andrerseits

[1] S. 105—6. 108—9. 143—44.

das Gewissen nur sagen soll, dass wir sollen, nicht aber was wir sollen.[1] Das sind nun eben die reinsten und ausdrücklichen Widersprüche, über welche weiter nichts mehr zu sagen ist. Freilich nur, wenn dem Gefühle des Sollens eine solche, und zwar klare und deutliche, Angabe dessen, was seyn soll, vindicirt wird, lässt sich sagen: dass, wenn dasselbe in unklarer und unbestimmter Form zum Bewusstseyn komme, dann auch das Gewissen unklar, unbestimmt, ungewiss und unsicher in seinen Entscheidungen seyn müsse. Es muss indessen hier wiederholt werden, worauf wir schon früher aufmerksam gemacht haben, dass ein Gefühl, von dem man kein Bewusstseyn, keine Empfindung hat, auch kein Gefühl ist, nicht gefühlt wird. Ein etwaiges Gefühl des Sollens würde daher nur so weit existiren, als es — was nach Ulrici im Gewissen geschehen soll — zum Bewusstseyn kommt; und von einem neben diesem Bewusstseyn bestehenden unbewussten Gefühl des Sollens kann daher überall nicht die Rede seyn, also auch nicht davon, dass ein solches in klarerer oder unklarerer, bestimmterer oder unbestimmterer Form zum Bewusstseyn kommen könne. — Dasselbe, wie von dem Gewissen, gilt dann auch von dem Pflicht-Gefühl, das ja auch nur ein zum Bewusstseyn gekommenes Gefühl des Sollens seyn soll.

So stellt sich also die ganze von Ulrici versuchte Ableitung des Gewissens als eine verfehlte und in sich selbst zusammenfallende dar; das Gewissen bleibt bei ihm in Wahrheit ganz unaufgeklärt, was sich auch in seiner aus seiner Schrift »Glauben und Wissen«[2] angeführten Äusserung ausspricht: Das Gewissen sey ein ursprüngliches Gefühl der Verpflichtung zum Gehorsam gegen gewisse Gebote; was ja eben nichts anderes ist, als sein Gefühl des Sollens. Welcher Werth dieser ganzen Auseinandersetzung Ulrici's über das Gewissen beizulegen ist, das zeigt sich auch darin, dass er das einemal sagt, die Stimme des Gewissens äussere sich immer nur im einzelnen Falle über einzelne bestimmte Handlungen, das anderemal aber: das Pflicht-Gefühl beziehe sich immer nur auf den einzelnen bestimmten Fall, im Gewissen aber sey eine allgemeine Richtschnur für unser Wollen und Handeln gegeben. — Eine auffallende Incongruenz liegt sodann auch darin, dass das Gefühl des Sollens — NB. das unbewusste Gefühl des Sollens — für sich untrüglich sey und mit voller Gewissheit anzeige, was zu thun und zu lassen sey, dem Gewissen

[1] Leib und Seele. S. 636. 692.
[2] S. 169.

aber, das doch nur ein zum Bewusstseyn gekommenes Gefühl des Sollens seyn soll, eine solche Untrüglichkeit in keiner Weise zukomme.

Was indessen von jener ganzen Ableitung des Gewissens zu halten sey, das zeigt sich recht auffallend darin, dass dasselbe auf einmal als fremdartigen Einflüssen, wie den landläufigen Begriffen von recht und gut, den zeitweilig geltenden Tendenzen und Grundsätzen, der öffentlichen Meinung, der Sitte und Gewohnheit, und selbst Standes-Vorurtheilen geöffnet und preissgegeben bezeichnet und bemerkt wird, dass es bei verschiedenen Individuen und Völkern verschieden sey, während seine Grundlage, das Gefühl des Sollens bei allen Menschen gleich seyn soll. Damit wird also dem Gewissen jede Ursprünglichkeit und jeder ethische normative Charakter geradezu abgesprochen, während in demselben doch eine allgemeine — natürlich ethische — Richtschnur für unser Wollen und Handeln gegeben seyn soll. Damit stimmt es jedoch wieder nicht, wenn Ulrici sagt: alles deute darauf hin, dass das Gewissen irgend welche Gebote oder Normen, und damit Vorstellungen von ethischem Gehalte zur Voraussetzung habe; womit indessen die Ursprünglichkeit desselben wieder negirt ist; wie denn Ulrici, indem er auch ausdrücklich sagt, dass sich vom Gewissen allein aus feste und allgemeingültige sittliche Begriffe nicht gewinnen lassen, überhaupt nicht gemeint ist, die Sittlichkeits-Lehre auf das Gewissen zu gründen. Dafür findet er jedoch in dem Gefühle des Sollens diese ethische Grundlage, indem er sagt: es sey dasselbe im Grunde die Basis aller ethischen Gefühle, und die diesem Gefühle zukommende Perception des Guten in seiner allgemeinen Wesenheit sey die ethische Kategorie, deren wir nothwendig bedürfen, um durch die ihr gemäss vollzogenen Unterscheidungen zum Begriff des Guten und seines Verhältnisses zum Schlechten und Bösen zu gelangen.[1]

Es liegt übrigens darin eben ein neuer Widerspruch. Denn wie soll das Gefühl des Sollens, wenn es nur das Dass, aber kein Was andeutet, die Elemente des Begriffs des Guten enthalten können? Es ist auch Ulrici in keiner Weise gelungen, jene fictive Perception des Guten im Allgemeinen durch das Gefühl des Sollens und deren Erhebung zum wirklichen Begriffe des Guten irgendwie verständlich zu machen; und ebenso wenig verständlich ist es, wenn jene allgemeine und unbewusste Perception des Guten für die ethische Kategorie erklärt wird. Ulrici hat, wie wir früher gesehen haben, eine Mehr-

1 Naturrecht. S. 144.

heit von sittlichen Kategorien aufgestellt, und darunter die Vollkommenheit als die ethische Fundamental-Kategorie bezeichnet; und in Wahrheit bringt es der Begriff der Kategorien als Elementar-Begriffe mit sich, dass, wo solche überhaupt statuirt werden wollen, es ihrer eine Mehrheit geben muss; und wenn daher Ulrici jene allgemeine Perception des Guten als »die ethische Kategorie« hinstellt, so weiss man schlechterdings nicht, was man sich darunter denken soll. Wir erinnern indessen noch daran, dass ja Ulrici früher [1] selbst gesagt hat: Das Gefühl des Sollens genüge offenbar nicht, um den Ursprung unsrer ethischen Begriffe zu erklären.

Noch haben wir indessen anzuführen, dass Ulrici gegenüber von dem Engländer Bain, welcher das Gewissen als die Verknüpfung des Gefühls der Furcht vor Strafe mit der Vorstellung einer verbotenen Handlung deutet, erklärt: keine Strafe in der Welt, welcher Art sie auch sey, könne je das Gefühl der Verpflichtung erwecken, die mit Strafe bedrohte Handlung zu unterlassen, und noch weniger das Gefühl des Sollens, irgend eine Handlung zu thun. Der Mensch habe das Gefühl der Reue auch da, wo ihm für die unsittliche Handlung keine Strafe drohe. Die Straf- und Nützlichkeits-Theorie sey ebenso unfähig, das Phänomen des Gewissens, das Gefühl der Verpflichtung, des Sollens, der Reue, wie die moralischen Gefühle zu erklären. [2]

Neben jenem Versuche Ulrici's, den Begriff des Gewissens wissenschaftlich festzustellen und zu deduciren, finden wir fast überall nur kurze Begriffs-Bestimmungen ohne eine näher eingehende sachliche Prüfung. So nennt J. H. Fichte dasselbe kurzweg das immanente Bewusstseyn des objectiv Guten [3], und sagt: es sey eine absolute Werth-Bestimmung über jegliches Wollen und Handeln in uns selbst und in andern, indem es solches einem unbedingten, jedes mögliche Handeln schlechthin umfassenden Massstabe unterwerfe, welchem zu entsprechen jeder einzelne Charakter die unabweisliche Nöthigung empfinde. [4]

Wirth sagt: Wie das Gewissen seiner Thätigkeit nach das ursprüngliche Gefühl als Beziehung seiner und des Geistes sey, so erscheine es auch seinem Werden nach als dieselbe Identität beider, indem es nicht nur ein ursprüngliches, sondern auch ein durch den

1 A. a. O. S. 116.
2 Ztschr. v. Fichte. Bd. 38. S. 309. 311.
3 System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 149.
4 Ibid. Th. I. S. 401.

Geist gebildetes Gewissen gebe, und letzteres die wahre Gestalt desselben sey. Denn der durch den Geist producirte Innhalt reflectire sich wieder in dem Grunde der Seele. Hier lebe er als das zwar angebildete, aber wieder zur Natur gewordene unmittelbare Bewusstseyn der sittlichen Idee.[1] Einfacher als in dieser hegelisirenden, und in ihrer vagen Allgemeinheit so viel als nichts besagenden Rede-Figur, sagt er anderswo[2]: gegen ein sich verirrendes Wollen reagire das Gefühl in der Gestalt des Gewissens.

Chalybäus stellt Folgendes auf: Bestehe die Sittlichkeit in der normalen Entwicklung der Freiheit, das Böse in der abnormen oder verkehrten Freiheits-Bethätigung, so werde das Bewusstseyn dieses Widerspruchs, oder das Gewissen ein Widerspruch des Subjects mit sich selbst seyn, der so lange nicht gänzlich erlösche, als noch ein Rest der Freiheit vorhanden sey. Das Gewissen, und zwar zunächst das böse Gewissen, sey der Contrast der Idee eines möglichen mit dem Bewusstseyn des wirklichen Zustandes, als Widerspruch der Person mit sich selbst. Das Gewissen sey die Verurtheilung oder Lossprechung, die das Subject über seinen wirklichen Zustand nach der Norm des idealen ergehen lasse.[3]

Trendelenburg sagt: Das böse Gewissen sey in den Vorstellungen und den daraus hervorgehenden Empfindungen der Unlust die Rückwirkung des ganzen Menschen gegen seinen selbstsüchtigen Theil.[4]

Liebmann äussert sich: Das Gewissen sey ein warnendes und mahnendes Etwas in uns, welches gleichsam Aufsicht über unser Dichten und Trachten, Thun und Treiben führe, und mit dem wir uns bald in Übereinstimmung, bald in Widerspruch finden, welches zur guten That auffordere, von der bösen abmahne, und, wenn wir gehandelt haben, über unser Thun zu Gericht sitze, uns strafe und belohne. Es dünke uns gleichsam wie die in unser Bewusstseyn hineintönende Stimme eines Andern, Höhern, das uns Gesetze vorschreibe und deren Befolgung überwache. Indem wir all unser Thun und Trachten dieser innern Kritik unterworfen sehen, werden wir inne, dass für jeden möglichen Fall eine ganz bestimmte Handlungsweise die sittlich richtige seyn müsse, die nehmlich das Gewissen von uns verlange, deren Ausübung uns zufrieden mit uns

[1] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 94—95.
[2] Ztschr. v. Fichte. Bd. 37. S. 267.
[3] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 224—25.
[4] Naturrecht. ed. 2. S. 59—60.

selbst mache, und deren Missachtung uns mit uns selbst verun-einige und in Zwiespalt führe. Diese als Gebot des Gewissens auftretende objective Norm unsers Handelns heisse Pflicht.[1] In viel allgemeinerer Weise fasst jedoch Liebmann das Gewissen später auf, wenn er sagt: Das Bewusstseyn der Normal-Gesetze, oder doch dessen, was ihnen gemäss seyn solle und werthvoll sey, heisse Gewissen. Das Kriterium der Tauglichkeit der Moral-Systeme bestehe immer neben den Regeln der allgemeinen Logik in dem unbefangenen natürlichen Werth-Urtheil unsers sittlichen Gewissens.[2]

Marpurg definirt das Gewissen als das Bewusstseyn der einzelnen Persönlichkeit von der sittlichen Bestimmung ihres Wesens;[3]

Riehl als das Bewusstseyn einer Reaction der habituellen vernünftigen Einsicht, wenn und in wie weit diese durch einen zeitweilig überwiegenden Affect in ihrer freien Wirksamkeit gehemmt worden sey.[4]

Endlich wollen wir noch anführen, dass nach Schopenhauers Auffassung das Gewissen nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst, mit seinem Charakter und die daraus erwachsende Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem, was wir sind, ist, wesshalb nach ihm die Regungen des Gewissens zwar durch einzelne Handlungen hervorgerufen werden, sein Stachel aber nicht die einzelne Handlung, sondern den ganzen Charakter des Handelnden treffen soll.[5]

Neben der bisher besprochenen allgemeinen Begriffs-Bestimmung des Gewissens muss nun auch noch auf einige Prädicate hingewiesen werden, die ihm behufs der nähern Präcisirung seines Wesens theils beigelegt, theils abgesprochen zu werden pflegen.

Was hier zuerst die Art und Weise seiner Äusserung betrifft, so ist es eine wesentliche Frage, ob dasselbe eine allgemeine stets lebendige Stimme in uns ist, oder ob es nur im einzelnen Falle, bei einzelnen Willens-Acten und Handlungen seine Stimme erhebt. Die diessfälligen Ansichten der Ethiker sind schon aus dem, was wir über die verschiedenen Begriffs-Bestimmungen des Gewissens angeführt haben, wenn von den einzelnen diese Frage auch nicht *ex professo* discutirt worden ist, zu entnehmen; und es hat sich gezeigt, dass die Ansichten hierüber verschieden sind. Bei Ulrici

1 Über den individuellen Beweis der Freiheit etc. S. 21—23.
2 Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 506. 576.
3 Philos. Monatshefte. Bd. X. S. 459—61.
4 Ibid. Bd. VIII. S. 179.
5 Die beiden Grund-Probleme etc. S. 177—78. 257.

haben wir den Widerspruch gefunden, dass er das einemal dieses, das anderemal jenes behauptet. — Darüber jedoch herrscht keine Meinungs-Verschiedenheit, dass das Gewissen eine Stimme sey, welche sich nur über die eigenen Handlungen urtheilend hören lässt, nicht aber Urtheile über die Handlungen anderer Personen ausspricht.

Dagegen herrscht keine solche allgemeine Übereinstimmung in Betreff der Frage, ob das Gewissen auch schon vor einer zu begehenden Handlung, oder erst nach begangener Handlung seine Stimme hören lasse. Wenn Kant, wie wir gesehen haben, sagt: es sey ein Postulat des Gewissens, dass wir bei jeder Handlung, die wir unternehmen wollen, gewiss seyn müssen, dass sie nicht unrecht sey [1], so lässt er dasselbe also auch vor der zu begehenden Handlung sprechen; woneben er es jedoch auch nach der Handlung sprechen lässt, wenn er ihm das Urtheil zuschreibt, dass man die Handlung auch hätte unterlassen können. [2]

Auch J. G. Fichte lässt das Gewissen vor der That sprechen wenn er, wie wir bereits angeführt haben, sagt: Die Moralität bestehe darin, dass man sich schlechthin um des Gewissens willen zu dem, was dasselbe fordere, entschliesse. [3] Doch spricht auch er von einem Beifall oder einer Missbilligung des Gewissens nach der That. [4]

Hegel spricht, wie wir gesehen haben, nicht von einem nach der That urtheilenden Gewissen, sondern lässt es geradezu bei der Wahl zwischen verschiedenen Handlungen und Pflichten die Entscheidung treffen.

Schopenhauer spricht sich dahin aus, dass das Gewissen erst hinterher spreche, dass seine Vorwürfe zunächst nur das betreffen, was wir gethan haben, wesshalb es auch das richtende Gewissen heisse. Vorher sprechen könne es nur im uneigentlichen Sinne und indirect, indem es aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Missbilligung einer erst projectirten That schliesse. [5]

Frauenstädt sagt: Vor der That herrsche der Affect, nach derselben sey dieser verraucht und das Urtheil werde frei. [6]

Chalybäus unterscheidet verschiedene Stadien des Gewissens,

[1] Werke. Bd. X. S. 224—25.
[2] Bd. VIII. S. 228—29.
[3] Werke. Bd. IV. S. 173.
[4] Ibid. S. 209.
[5] Die beiden Grund-Probleme etc. S. 169. 256—58.
[6] Das sittliche Leben etc. S. 103.

das sinnliche, das eigentlich sittliche und das religiöse Stadium. Im ersten Stadium, wo man sich über sein Handeln ärgere und über die Folgen desselben urtheile: »Es geschieht Dir recht«, spreche das Gewissen immer erst nach der That. Wie es im zweiten Stadium sey, darüber spricht er sich nicht aus. Vom religiösen Gewissen aber sagt er: Dieses allein könne der That voraneilen und sie frei bestimmen. Dagegen sagt er später: Das Gewissen werde erst geweckt durch die üble Folge der widernatürlichen Übelthat.[1]

Ein dem Gewissen beigelegtes Prädicat ist sodann das der Allgemeinheit bei allen Menschen und das des Angeborenseyns, welche beide Prädicate eigentlich gleichbedeutend sind. Denn wenn das Gewissen schlechthin bei allen Menschen vorkommt, so musss es dem menschlichen Ich wenigstens als Keim angeboren seyn; und wenn es angeboren ist, so muss dieses natürlich bei allen Menschen in gleicher Weise der Fall seyn.

Schon Kant erklärt das Gewissen, wie das moralische Gefühl, von dem er es unterscheidet, für etwas, das nicht erwerblich sey und das sich der Mensch nicht selbst mache, sondern das jeder Mensch als sittliches Wesen ursprünglich in sich habe, das seinem Wesen einverleibt sey; jeder Mensch finde sich durch diesen innern Richter beobachtet, bedroht und im Respect gehalten, und es fehle auch bei dem verruchtesten Menschen nicht.[2]

Ulrici spricht sich über diese Frage, wie aus seinen oben von uns angeführten Äusserungen hervorgeht, nicht unumwunden aus. Das Gefühl des Sollens ist nach ihm ein ursprüngliches allen Menschen in gleicher Weise innewohnendes, das Gewissen aber nichts anderes, als eben dieses zum Bewusstseyn gekommene Gefühl des Sollens. Er sagt daher: wo das Gewissen bei einem Menschen sich nicht finde, da müsse es gewaltsam unterdrückt oder durch besondere Umstände bis zur Unbemerkbarkeit abgeschwächt worden seyn. Zugleich aber sagt derselbe: es könne geschehen, dass das Gefühl des Sollens bei einzelnen Menschen gar nicht zum Bewusstseyn komme, welche dann als gewissenlos bezeichnet werden. Ferner: Das Gefühl des Sollens würde wohl als ein immanentes, der Seele angeborenes anerkannt seyn, wenn es nicht manchen Menschen anscheinend ganz fehlte und die Aussagen des Gewissens nicht so mannigfach varierten. Sodann: Das Kind wisse noch nicht, was

1 System der specul. Ethik. Th. I. S. 227—28. 230. 236—37. 264.
2 Werke. Bd. IX. S. 223. Note. S. 246—48. 293—94.

recht und gut sey, dieses Bewusstseyn bilde sich erst allmälig, von einem angeborenen sittlichen Bewusstseyn könne daher nicht die Rede seyn; bei dem Kinde rege sich das Gewissen erst, wenn ein Gebot oder Verbot vorausgegangen sey. Gleichwohl bezeichnet Ulrici das Gewissen als ein ursprüngliches Gefühl der Verpflichtung zum Gehorsam gegen gewisse Gebote. [1]

Wirth erklärt: es sey dem Gemüth ursprünglich ein von einem Gefühle begleiteter sittlicher Trieb immanent oder inhärirend; jeder Trieb aber habe sein Gesetz, und somit sey das Sitten-Gesetz dem Gemüthe des Menschen, dem sittlichen Trieb und seinem Gefühle ursprünglich immanent oder angeboren. Das Gewissen sey ein ursprüngliches Gefühl; es gebe aber nicht blos ein ursprüngliches, sondern auch ein durch den Geist gebildetes Gewissen, und letzteres sey die wahre Gestalt desselben. Die Ausbildungs-Fähigkeit und Ausbildungs-Bedürftigkeit des Gewissens sey jedoch noch kein Beweis davon, dass es nicht als Keim dem menschlichen Geist ursprünglich einwohne. [2]

Es erinnern diese Worte Wirth's an Kant, welcher es für Pflicht erklärt, das ursprünglich in uns liegende moralische Gefühl und das Gewissen zu cultiviren, zu verstärken und die Aufmerksamkeit auf die Stimme dieses innern Richters zu schärfen. [3]

Chalybäus sagt: Das Gewissen, das also allen Menschen innewohne, könne nie radical verschwinden; diess würde ein Aufhören der Menschheit und Vernunft selbst seyn. [4]

Und Spir: Das Gewissen habe seinen Grund in der eigenen Natur des Menschen; es könne nicht anerzogen, wohl aber gepflegt und ausgebildet, und auch verbildet und verfälscht werden. [5]

Liebmann sagt: Es gebe im Innern eine Instanz, welche über Gesinnungen und Handlungen ganz peremtorisch urtheile: »Das ist gut, ist recht, das sollte geschehen, das ist schlecht, unrecht, das sollte unterbleiben«, d. h. das Gewissen sey, wenn auch bei verschiedenen Menschen in verschiedenem Grade, natürlich, nicht künstlich anerzogen, es sey allen Menschen von Natur mitgegeben. Dabei ist es nur seltsam, wenn Liebmann zugleich sagt: ein ange-

[1] S. die oben allegirten Stellen, besonders »Leib und Seele«. S. 691—92.

[2] System der specul. Ethik. Bd I. S. 94—95. Ztschr. v. Fichte. Bd. 39. S. 293—94. Bd. 44. S. 66—67.

[3] Bd. IX. S. 247. 249.

[4] System der specul. Ethik. Th. I. S. 226—27.

[5] Moralität und Religion. S. 28—29.

borenes Gewissen könne bei seiner geographisch-ethnographischen Vielzüngigkeit und seiner geschichtlichen Variabilität nur eine formale, an sich innhaltsleere, auf concreten Gehalt erst wartende Function seyn.[1] Ist das nicht ein Widerspruch?

Es ist jedoch auch die Allgemeinheit des Gewissens nicht allgemein anerkannt. So sagt Wollny, dasselbe sey keineswegs in allen und jeden vorhanden, oder brauche wenigstens nicht in gleichem Masse jedem zu eignen, sondern könne in vielen von grosser Beschränktheit seyn.[2]

Die Materialisten bestreiten natürlich das Angeborenseyn des Gewissens. So erklärt Büchner das angeborene Gewissen oder Sitten-Gesetz für einen grossen Aberglauben; denn das Gewissen bilde und entwickle sich erst mit der fortschreitenden Erkenntniss der Pflichten, welche der Einzelne erfüllen zu müssen glaube;[3] es sey etwas Wechselndes, Gewordenes, zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern Verschiedenes. Ebenso hat Virchow im September 1873 auf der Naturforscher-Versammlung in Wiesbaden in einer dort gehaltenen Rede das Angeborenseyn des Gewissens bestritten und es für ein Ergebniss der Erziehung erklärt.

In ähnlicher Weise spricht sich auch Marpurg aus, wenn er sagt: Die Entwicklung des Gewissens sey durch innere und äussere Einflüsse bedingt, sein Thatbestand ein sehr mannigfaltiger, durchaus nicht von Haus aus reiner und normaler, seine Ausdrucks-Form eine mehr oder weniger klare oder getrübte Forderung des Guten und Verurtheilung des Bösen.[4]

Wenn die Existenz des Gewissens anerkannt, das Angeborenseyn desselben aber verneint wird, so wäre es die Aufgabe, die Genesis desselben des Nähern zu erläutern und hiernach über die Berechtigung desselben sich auszusprechen; man findet jedoch in dieser Richtung nicht viel von Belang. Es wäre insbesondere an Wirth, welcher neben dem angeborenen Gewissen noch ein durch den Geist gebildetes statuirt, gewesen, über die Genesis dieses zweiten sich näher und bestimmt auszusprechen; denn wenn er, wie wir gesehen haben, in unverständlicher Weise das Gewissen seiner Thätigkeit nach das ursprüngliche Gefühl als Beziehung seiner und des Geistes nennt, und sagt: als dieselbe Identität beider erscheine es auch

[1] Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 608—9.
[2] Über Freiheit und Charakter. S. 16.
[3] Die Stellung des Menschen etc. S. 323. 325.
[4] Philos. Monatshefte. Bd. X. S. 460.

seinem Werden nach, der durch den Geist producirte Innhalt reflectire sich wieder in den Grund der Seele und lebe da als das zwar angebildete, aber wieder zur Natur gewordene unmittelbare Bewusstseyn der sittlichen Idee; so sehen wir uns hierdurch über die Genesis und die Berechtigung des so durch den Geist gebildet seyn sollenden Gewissens nichts weniger als aufgeklärt. Bei Kant, der das moralische Gefühl für etwas ursprünglich jedem Menschen innewohnendes erklärt, fällt es auf, dass er seinen Ursprung kurzweg als unerforschlich bezeichnet.[1] Virchow hat das Gewissen zwar als ein Ergebniss der Erziehung prädicirt. Diess müsste jedoch näher begründet werden, ob und wie diess aber von ihm geschehen ist, wissen wir nicht. Feuerbach erklärt das Gewissen durch das Mitgefühl, es soll nichts anderes, als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich seyn.[2] Allein diese Erklärung ist offenbar ungenügend, und zwar nicht bloss schon desswegen, weil die Stimme des Gewissens nicht allein bei Verletzung anderer sich hören lässt, sondern auch weil es thatsächlich nicht das Mitgefühl ist, das in demselben sich geltend macht, sondern wesentlich eine Anklage und die Furcht vor einem Richter.

Die Bedeutung, welche dem Gewissen beigelegt wird, ist natürlich eine sittliche; nun fragt es sich aber weiter, von welcher specieller Art diese Bedeutung sey. Auch hierüber herrscht keine Einstimmigkeit, und es möge daher noch kurz auf die diessfälligen verschiedenen Auffassungen hingewiesen werden.

Kant erklärt es für verfehlt, einen gewissen besondern moralischen Sinn anzunehmen, welcher, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmte, nach welchem das Bewusstseyn der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelen-Unruhe und Schmerz verbunden wäre. Denn dann müsste der Lasterhafte schon zum voraus, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, der aber, welchen das Bewusstseyn pflichtmässiger Handlungen ergötze, vorher schon tugendhaft seyn. Ein solcher innerer Vorwurf und eine solche Zufriedenheit und Seelenruhe könne nicht vor Erkenntniss des moralischen Gesetzes, der Pflicht und der Verbindlichkeit vorhergehen. Der Begriff der Pflicht könne aber nicht von dem blosen Gefühl eines moralischen Gesetzes abgeleitet werden; ein solches Gesetz könne nur durch Vernunft gedacht werden. Das Gefühl eines solchen Gesetzes würde

[1] Bd. IX. S. 247.
[2] Gott, Freiheit und Unsterblichkeit etc. S. 73

den Begriff der Pflicht ganz aufheben. [1] Was Kant damit sagen will, ist das, dass jener sogenannte moralische Sinn nicht zum Princip der Sittlichkeit tauge, dass derselbe, d. h. das Gewissen, vielmehr durch das Bewusstseyn des Sitten-Gesetzes bedingt sey.

Bei J. G. Fichte finden wir Folgendes: Die formale Bedingung der Moralität unsrer Handlungen bestehe darin, dass man sich schlechthin um des Gewissens willen zu dem, was dasselbe fordere, entschliesse. Das Gewissen aber sey das unmittelbare Bewusstseyn unsrer bestimmten Pflicht. Dieses Bewusstseyn aber sey formell ein bloses Gefühl. Sittliches Princip sey daher: Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht, oder: Handle nach deinem Gewissen. Im Sittlichen entscheide das Gefühl. Wer handle, ohne des Ausspruchs seines Gewissens sicher zu seyn, der handle gewissenlos. Diese Entscheidung gründe sich aber doch wohl auf ein in der Vernunft gegründetes Gesetz, welches aber auf dem Punkte des gemeinen Menschenverstandes nur ein Gegenstand des Gefühls, nicht des Bewusstseyns seyn könne. In der Vernunft liege aber auch das System des durch Gefühle sich äussernden Gewissens. Das Denken möge immer unabhängig vom Gewissen seinen eigenen Weg gehen, aber eine durch das Gewissen bestätigte Überzeugung werde nie gegen die Denk-Gesetze laufen, und das Gewissen könne sich absolut nicht durch Auctorität leiten lassen. [2]

Hegel identificirt, wie sich aus den oben von ihm angeführten Aussprüchen ergiebt, geradezu Gewissen und Moralität. Gewissen, sagt er, sey einfaches pflichtmässiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfülle, sondern das concrete Rechte wisse und thue. Das Gewissen sey erst das moralische Handeln; es habe unter den mannigfaltigen Pflichten zu wählen und zu entscheiden. Es sey die sittliche Gesinnung — Sittlichkeit nehmlich im Hegel'schen Sinne genommen. [3]

Von Chalybäus haben wir schon angeführt, dass er verschiedene Stadien des Gewissens annimmt. Zuerst sagt er, trete dasselbe nur als sinnliches Gewissen auf. Hier charakterisire sich sein Vorwurf als Unwille oder Ärger über sich selbst, und es walte noch kein Widerspruch zwischen der That und einem Gesetze ob, sondern nur zwischen der That mit ihren Folgen und uns selbst; es sey

[1] Werke. Bd. VIII. S. 152—53.
[2] Werke. Bd. IV. S. 156. 173—75. 208.
[3] Werke. Bd. II S. 463—64. 469. Bd. VIII. S. 175. 177. Bd. XIV. S. 75.

noch nicht von einem Unrecht oder Verbrechen, noch nicht von Sünde die Rede, man grolle nur mit sich selbst und fühle sich gegenüber von andern beschämt. Erst in dem zweiten Stadium trete es in ein Verhältniss zu einer waltenden Gesetzes-Nothwendigkeit, zum Sitten-Gesetze. Diese Phase sey die ethische κατ' ἐξοχήν. Hier sey die Moral eigentlich nur eine Lehre vom Gewissen und dessen Innhalt, welcher Innhalt aber immer nur aus dem objectiven Gesetze genommen werde, ohne welchen das Gewissen formal und leer bliebe. (Hierin scheint uns ein Widerspruch zu liegen.) Chalybäus spricht dann noch von einem rechtlichen und einem religiösen Gewissen; sagt aber dann noch im Allgemeinen: Das böse Gewissen, Reue, Angst vor verdienter Strafe, kurz jede Gewissens-Regung sey eine vollgültige Bewährung des zur sittlichen Vollkommenheit bestimmten Geistwesens. [1]

In Betreff Ulrici's erinnern wir daran, dass er nach dem bereits von ihm Angeführten das Gewissen für ein nicht untrügliches Orakel erklärt und sagt: Von ihm allein aus lassen sich keine feste allgemeingültige sittliche Begriffe gewinnen, alles deute vielmehr darauf hin, dass es irgend welche Gebote, Normen und Vorstellungen von ethischem Gehalte zur Voraussetzung habe, um sich überhaupt äussern zu können. [2]

Im Übrigen erblicken die Ethiker fast alle in dem Gewissen, ohne sich auf eine nähere Untersuchung desselben und seines psychologischen Ursprungs einzulassen, eben eine Bestätigung der gewöhnlichen Sittenlehre. Von Trendelenburg ist indessen noch anzuführen, dass er, wiewohl er in dem Gewissen eine göttliche Stimme erblickt, von demselben doch sagt: es vollende zwar die subjective Seite des Sittlichen, eigne sich aber nicht zum Princip eines ethischen Systems; ohne Vernunft wäre das Gewissen blind und unklar. [3]

Eine Differenz der Auffassungen besteht sodann in Betreff der Sicherheit und Entschiedenheit der Aussprüche des Gewissens. Von J. G. Fichte haben wir angeführt, dass er die Entscheidungen des Gewissens auf ein in der Vernunft gegründetes Gesetz sich gründen lässt. Er sagt nun weiter: Die Vernunft sey durchgängig bestimmt; alles daher, was in der Vernunft liege, somit auch das System des durch Gefühle sich äussernden Gewissens, müsse bestimmt seyn. [4]

[1] System der speculativen Ethik. Bd. I. S. 228—37. 332.
[2] Glauben und Wissen. S. 170—71.
[3] Naturrecht. ed. 2. S. 61.
[4] Werke. Bd. IV. S. 208.

Hegel, dem das Gewissen der seiner als der absoluten Wahrheit und des Seyns gewisse Geist ist, sagt ganz bestimmt, dass das Gewissen mit aller Entschiedenheit seine Aussprüche gebe, da es seine Wahrheit an der unmittelbaren Gewissheit seiner selbst habe und wesentlich Charakter sey; das moralische Gesetz sey als ein absolutes Wesen in unserm Bewusstseyn gegenwärtig und offenbare sich in uns. [1]

Dagegen haben wir von Ulrici gesehen, dass er den Aussprüchen des Gewissens keineswegs eine solche unbedingte Entschiedenheit zuerkennt, vielmehr ausdrücklich sagt, dass das Gewissen, wenn sich in ihm das Gefühl des Sollens nur unklar und unbestimmt abspiegle, selbst unklar, unbestimmt und schwankend sey.

Auch der Herbartianer Allihn sagt: Der Ausspruch des Gewissens sey nicht die letzte sittliche Instanz, dieser Ausspruch erkenne selbst noch eine höhere Instanz über sich an, was schon in der häufig vorkommenden Forderung liege, jemand, welcher sich aus dem, was dem andern völlig unanstössig sey, ein Gewissen mache, eines Bessern zu belehren. Auch seyen die Aussprüche des Gewissens Gefühls-Urtheile, welche zwar klare, aber eher leise, als laute Äusserungen seyen, dass etwas so und nicht anders sey, welche Äusserungen zu vernehmen, es einer völlig ruhigen Gemüths-Lage bedürfe. [2]

Ebenso sagt Schopenhauer prolemisch gegen Kant: Die Wirksamkeit des Gewissens gelte allgemein für schwach, so dass alle Völker darauf bedacht gewesen seyen, ihr durch positive Religion zu Hülfe zu kommen oder gar sie dadurch völlig zu ersetzen, wodurch dann ein unächtes, erkünsteltes, auf blosen Aberglauben gegründetes Gewissen entstehe. [3]

Auch darüber sind die Meinungen verschieden, ob das Gewissen möglicher Weise auch irren könne. Kant erklärt ein irrendes Gewissen für ein Unding. Denn in dem objectiven Urtheil, ob etwas Pflicht sey oder nicht, könne man wohl bisweilen irren, nicht aber im subjectiven, ob man es mit der practischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe. Es könne von jemand nicht mehr verlangt werden, als dass er sich bewusst sey, nach Pflicht gehandelt zu haben. [4]

[1] Werke. Bd. II. S. 336—37. 460—62. 464—65. 469. Bd. VIII. S. 175—77. Bd. XIV. S. 75. Bd. XVIII. S. 74—75. §. 71 und 72.
[2] Ztschr. f. exacte Ph. Bd. V. S. 249—50.
[3] Die beiden Grund-Probleme etc. S. 171.
[4] Werke. Bd. IX. S. 248.

Ebenso sagt J. G. Fichte: Das Gewissen irre nie und könne nicht irren; denn es sey das unmittelbare Bewusstseyn unsers reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstseyn hinausgehe, das nach keinem andern Bewusstseyn geprüft und berichtigt werden könne, das selbst Richter aller Überzeugung sey, aber keinen höhern Richter über sich anerkenne. Es entscheide in letzter Instanz und sey inappellabel. Über dasselbe hinausgehen wollen, heisse aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen. [1]

Da Hegel, wie wir angeführt haben, das Gewissen als den seiner selbst gewissen Geist definirt, ihm die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen, beilegt, von ihm aussagt, dass es für sich selbst seine Wahrheit an der unmittelbaren Gewissheit seiner selbst habe, und über das bestimmte Gesetz und jeden Innhalt der Pflicht erhaben sey, so hätte er consequenter Weise eigentlich auch sagen müssen, dass bei demselben von keinem Irrthum die Rede seyn könne; dagegen findet sich bei ihm diessfalls Folgendes: Das Gewissen drücke die absolute Berechtigung des subjectiven Selbstbewusstseyns aus, in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht sey, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute wisse, mit der Behauptung, dass, was es so wisse und wolle, in Wahrheit Recht und Pflicht sey. Ob aber das Gewissen eines bestimmten Individuums dieser Idee des Gewissens gemäss sey, ob das, was es für gut halte, auch wirklich gut sey, diess erkenne sich allein aus dem Innhalte dieses Gutseynsollenden. Das Gewissen sey daher dem Urtheil unterworfen, ob es wahrhaft sey, oder nicht, und seine Berufung auf sein Selbst sey unmittelbar dem entgegen, was es seyn wolle, nehmlich der Regel einer vernünftigen an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise. Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens liege darin, dass bei ihm die Identität des subjectiven Wissens und Wollens und des wahrhaften (objectiven) Guten vorausgesetzt und als die nur subjective Reflexion des Selbstbewusstseyns in sich anerkannt werde, und doch auf die Berechtigung Anspruch mache, welche jener Identität nur vermöge ihres an und für sich gültigen vernünftigen Innhalts zukomme. [2]

Von Ulrici haben wir bereits angeführt, dass er die Untrüglichkeit und die irrthumslose Selbstgewissheit des Gewissens für

[1] Werke Bd. IV. S. 173—74.
[2] Bd. VIII. S. 176—77.

eine Fabel erklärt und dagegen geltend macht, dass dasselbe keineswegs immer das Rechte treffe.

Allihn sagt geradezu: es gebe auch ein irrendes Gewissen.[1] Marpurg ebenso.[2] Chalybäus meint: In sinnlichen die Eudämonie angehenden Dingen sey das Gewissen dem Irrthum ausgesetzt, in anderen nicht[3]; und von Trendelenburg haben wir schon angeführt, dass er sagt: ohne Vernunft wäre das Gewissen blind.

Diesen divergirenden Ansichten darüber, ob das Gewissen irren könne, oder nicht, liegen wesentlich zwei verschiedene Vorstellungen von dem Gewissen und auch von der Sittlichkeit zu Grund. Die eine dieser Ansichten legt den Begriffen Gewissen und Sittlichkeit eine wesentlich subjective Bedeutung bei. Gewissen ist da die subjective Überzeugung, dass dieses oder jenes recht und gut, und es daher Pflicht sey, es zu thun, sein Gegentheil aber nicht gut oder böse, und es daher Pflicht sey, es zu unterlassen; und die Sittlichkeit bestünde hiernach lediglich darin, dieser Überzeugung gemäss zu wollen und zu handeln. Bei dieser Auffassung kann dann consequenterweise von einem objectiv gebietenden Sitten-Gesetze gar nicht die Rede seyn, und das Moral-Princip müsste, wie auch J. G. Fichte will, so lauten: Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht, oder: Handle stets nach deinem Gewissen. Bei dieser Auffassung kann dann natürlich von einem Irren des Gewissens nicht die Rede seyn, da ein solches Irren nur in der Nicht-Übereinstimmung der subjectiven Überzeugung von dem, was gut und Pflicht ist, mit dem, was objectiv gut und was von dem Sitten-Gesetz objectiv vorgeschrieben ist, bestehen könnte, eine solche Objectivität des Guten und der Pflicht aber bei jener Auffassung gar nicht anerkannt ist. Nur aus dieser Auffassung ist der paradoxe Ausspruch Kant's in seiner »Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft«[4] zu erklären, dass das Gewissen ein Bewusstseyn sey, das für sich Pflicht sey, welchen Ausspruch er jedoch später widerrufen hat, indem er in seinen »Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre«[5] sagt: Es könne keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben, oder zu erwerben, ein jeder Mensch habe es ursprünglich in sich; und ebenso sey das Gewissen nichts Erwerbliches, und es gebe keine Pflicht, sich eines

1 Ztschr. f. exacte Ph. Bd. V. S. 248.
2 Philos. Monatshefte. Bd. X. S. 463.
3 System der specul. Ethik. Th. I. S. 226.
4 Werke. Bd. X. S 224.
5 Bd. IX. S. 247—48.

anzuschaffen, sondern jeder Mensch habe ein solches ebenfalls ursprünglich in sich. —

Die andere Ansicht geht zwar ebenfalls von dem Begriffe aus, dass das Gewissen die subjective Überzeugung von dem sey, was recht und gut und Pflicht sey; aber sie anerkennt daneben ein objectiv Gutes und Nicht-Gutes, ein objectiv gebietendes und verbietendes Gesetz. Bei dieser Auffassung muss dann natürlich die Möglichkeit zugegeben werden, dass im einzelnen Falle die subjective Meinung und Überzeugung mit dem, was objectiv gut oder nicht gut, was von dem Sitten-Gesetz positiv geboten oder verboten ist, nicht zusammenstimme, d. h. es muss die Möglichkeit eines Irrthums des Gewissens zugestanden werden.

Es kann sich hier noch nicht darum handeln zu entscheiden, welche dieser beiden sich entgegenstehenden Auffassungen die richtige sey. Es könnte ja auch der Fall seyn, dass beide als unhaltbar oder als auf Missverständnissen beruhend sich ergeben würden. Ein Urtheil hierüber aber hängt wesentlich von der Auffassung dessen, was man Sittlichkeit nennt, überhaupt ab; und diese unsre Auffassung zu entwickeln, müssen wir uns für das zweite Buch vorbehalten.

Endlich pflegt dem Gewissen das Prädicat, dass es eine göttliche Stimme sey, beigelegt zu werden. Kant raisonnirt hier so: Das Gewissen habe das Besondere an sich, dass, ob zwar dasselbe ein Geschäft des Menschen mit sich selbst sey, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sehe, es als auf das Geheiss einer andern Person zu treiben, die er sich als Richter seiner Handlungen denken, und die ein Herzenskündiger und ein über alles Macht habendes moralisches Wesen, d. h. Gott seyn müsse; das Gewissen werde als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen, als Verantwortlichkeit vor einem heiligen Wesen, dessen Willen als Regel der Gerechtigkeit er sich zu unterwerfen habe, so dass die Pflichten göttliche Gebote seyen. [1]

Hegel sagt: Das Gewissen in der Erhabenheit seiner Majestät über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht sey die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme wisse, die göttliche Schöpferkraft und der Gottesdienst in sich selbst sey. [2] Ferner: Wir sehen die Unan-

1 Bd. IX. S. 294—96.
2 Werke. Bd. II. S. 477—78.

gemessenheit unsrer Individualität zu dem moralischen Gesetze, erkennen dieses als ein Höheres, als wir, als ein von uns unabhängiges selbstständiges, absolutes Wesen, das in unserm reinen Bewusstseyn gegenwärtig sey und sich uns darin offenbare.[1]

Trendelenburg spricht sich dahin aus: Weil der ganze Mensch in der Idee gegründet sey, und seine Idee ihren Ursprung in Gott habe, gehe die Empfindung des Gewissens durch den eigenen Zug ihres Wesens in das Verhältniss zum Göttlichen zurück. In diesem Sinne sey das Gewissen die göttliche Stimme in uns; dasselbe tiefinwendig und unbestochen suche die Ehre bei Gott, und nicht bei den Menschen.[2]

O. Pfleiderer sagt: Die Religion erkenne in der Regsamkeit des Gewissens die Stimme des zürnenden Gottes, und in dem Lustgefühl der innern Harmonie, des schuldlosen Friedens die Stimme des versöhnten Gottes.[3]

Bemerkenswerth ist, dass selbst Ulrici, welcher die Untrüglichkeit des Gewissens für eine Fabel erklärt, es durch die verschiedensten fremdartigen Einflüsse verunreinigt werden lässt, und zugesteht, dass dasselbe vielfach variere, doch gleichfalls der landläufigen Auffassung sich anschliesst, dass Gott sich darin kund gebe. Er sucht diess, das Auffallende desselben einsehend, auf folgende Weise zu begründen. Es habe, meint er, trotz der anscheinenden Zweckwidrigkeit nicht wohl eine andere Einrichtung getroffen werden können, wenn die Grund-Bedingung alles Ethos, die Freiheit des Willens, habe gerettet werden sollen. Es könnte diese nehmlich nicht bestehen, wenn dem Selbstbewusstseyn des Menschen seine Zweck-Bestimmung durch ein festes und klares Gebot Gottes eingeprägt wäre. Ein solches Gebot würde durch das Gefühl der Furcht einen so mächtigen Antrieb üben, dass es dem Zwange gleich käme. Dann wäre aber das Sitten-Gesetz kein solches mehr, weil die Freiheit aufgehoben wäre. Das Sitten-Gesetz dürfe daher nicht in der Form eines bestimmten Gebots an den Menschen herantreten, sondern es müsse in das menschliche Wesen selbst gelegt seyn, ihm als Folge und Ausdruck seiner eigenen Bestimmung inhäriren, und demgemäss mit den dieser Bestimmung und dem eigenen Wesen des Menschen entsprechenden Zielpunkten seines Wollens und Handelns zusammenstimmen. Jene anscheinend zweck-

[1] Bd. XVIII. S. 74–75. §. 71 und 72.
[2] Naturrecht. S. 60.
[3] Das Wesen der Religion. S. 326.

widrige Einrichtung sey mithin in Wahrheit nur ein Beweis für die wunderbare Weisheit in der Anlage unsrer ethischen Natur, ein Beweis für die selbst ethische Wesenheit Gottes.[1]

Das ist nun in Wahrheit eine ergötzliche Art, sich die Sache vorzustellen. Ulrici denkt sich hiebei, wie wir schon angedeutet haben, an die Stelle Gottes als des Weltschöpfers, und legt diesem etwa folgende Gedanken unter: Der Mensch, den ich schaffen will, soll sittlich seyn, er soll meinem eigenen sittlichen Willen nachleben; wie kann ich jedoch das erreichen? Die Sittlichkeit ist durch Freiheit bedingt; diese muss ich daher dem Menschen unverkümmert lassen, und darf das sittliche Handeln des Menschen nicht auf ein in ihn zu legendes Natur-Gesetz gründen. Auch darf ich demselben nicht befehlen, meinem Willen nachzuleben; denn sonst wäre sein Gehorsam nur ein Sklaven-Dienst und keine Sittlichkeit. Ich will daher nur eine leise Andeutung, ein zartes Gefühl des Sollens in ihn legen, dem er es nicht ansieht, dass es von mir kommt, und das ihm auch nicht sagt, was er soll, womit somit seiner Freiheit nicht zu nahe getreten wird. Entfernt mag ihm aber dieses Gefühl andeuten, dass er zur sittlichen Vollkommenheit bestimmt sey, natürlich aber nicht in der Art, dass diese Ahnung seiner Bestimmung einen Zwang auf ihn ausübte. Wird er nun auf dieses leise Gefühl aufmerksam, bringt es sich zum Bewusstseyn und fügt sich ihm in seinem Handeln; nun dann habe ich ja einen sittlichen Menschen. Bemerkt aber der Einzelne dieses Gefühl nicht, kommt es ihm nicht zum Bewusstseyn, und lässt er sich in seinem Handeln von andern, meinen — ihm freilich nicht bewussten — Absichten entgegenstehenden Motiven leiten; dann ist er mit freiem Willen unsittlich, und ich kann und werde ihn dafür zur Verantwortung ziehen. — Wie diese ganze von Ulrici Gott zugeschriebene »Einrichtung« eine widerspruchsvolle Komödie wäre, springt in die Augen, so dass wir kaum mehr daran zu erinnern brauchen, in welche Widersprüche sich Ulrici bei der näheren Darlegung dieser seiner Gedanken verwickelt hat. Es ist indessen anzuerkennen, dass Ulrici den Versuch gewagt hat, sich die Sache redlich bis in's Einzelne hinein durch zu denken und nach Möglichkeit klar zu legen; und es wäre zu wünschen gewesen, dass man sich überhaupt in der Sittenlehre immer diese Aufgabe gemacht und sie eingehend und aufrichtig zu lösen gesucht hätte.

In dieser Beziehung stimmt Leonhard Freund mit uns

[1] Leib und Seele. S. 692—95. Gott und die Natur. S. 552. ff.

überein, wenn er sagt: Wo es sich um eine anthropologische Thatsache, wie das Gewissen, handle, da komme jeder Recurs an den Willen Gottes mindestens zu früh, so lange nicht alle Mittel des Nachdenkens und der wissenschaftlichen Forschung erschöpft seyen. Die Berufung auf Gott sey keine Lösung, sondern die Verzweiflung an einem wissenschaftlichen Problem. Gesetzt auch, wir seyen mit unsern gegenwärtigen Mitteln ausser Stande, die Antinomie, welche im Gewissen stecken solle, zu lösen, so seyen wir doch nicht berechtigt, einer künftigen Lösung absprechend vorzugreifen. [1]

Auch Marpurg will das Gewissen nicht als eine Offenbarung des göttlichen Willens im Menschen gelten lassen. [2]

Die Auffassung des Gewissens als einer Stimme Gottes in uns ruht natürlich auf der Anschauung, die man von Gott selbst und seinem Verhältniss zur menschlichen Sittlichkeit hat, d. h. auf der Ansicht von dem Verhältniss der Sittlichkeit zur Religion. Dieses Verhältniss muss daher erst erörtert seyn, ehe über die Auffassung des Gewissens als einer Stimme Gottes ein begründetes Urtheil ausgesprochen werden kann. Zu einer solchen Erörterung gelangen wir aber erst im nächst folgenden Abschnitt; wir müssen daher für jetzt unser Urtheil über jene Auffassung noch *in suspenso* lassen. Einstweilen können wir nur mit Freund sagen: Wenn das Gewissen eine psychologische Thatsache ist, so ist es die Aufgabe der Wissenschaft, diese Thatsache einer unbefangenen und voraussetzungslosen psychologischen Untersuchung zu unterwerfen; und erst wenn auf diesem Wege jene Thatsache nicht sollte erklärt werden können, wäre es an der Zeit, auf metaphysischem Wege eine Lösung des Räthsels zu versuchen. Hiegegen hat Kant gefehlt, wenn er, wie wir gesehen haben, so argumentirt: Das Gewissen spreche von einem Gebietenden ausser dem Individuum, welchem als Richter dieses verantwortlich sey. Dieses andere Wesen könne nur Gott seyn, dessen Gebot sich daher der Mensch unterwerfen müsse. Wenn die von Kant angenommenen Aussprüche des Gewissens auch thatsächlich bestehen sollten, so hätte Kant doch allererst diese Thatsache psychologisch zu erklären suchen sollen, und es war unentschuldbar, wenn er jenen Aussprüchen ohne Weiteres das Gewicht von untrüglichen Orakel-Sprüchen beilegte, um so unentschuldbarer, als er sich damit gegen das von ihm aufgestellte Princip der Autonomie schwer versündigt hat.

1 Philos. Monatshefte. Bd. VIII. S. 176.
2 Ibid. Bd. X. S. 464—65.

Was aber im Allgemeinen die angeführten Auffassungen des Gewissens betrifft, so muss sehr auffallen, dass wir den thatsächlichen Charakter des Gewissens nirgends streng und präcis dargelegt, sondern nur hie und da leicht angedeutet finden, dass die ersten Philosophen, Kant, J. G. Fichte, Hegel, geradezu darüber weggegangen sind, und nur über die metaphysische Bedeutung dessen, was sie schlechtweg als Gewissen angenommen, Reflexionen angestellt haben. So ist es geschehen, dass zwischen Gewissen und sittlichem Bewusstseyn überhaupt meist so gut als gar nicht unterschieden worden ist. Dieser Unterschied ist jedoch ein sehr wesentlicher. Das, was man mit dem specifischen Namen des Gewissens bezeichnet, ist immer ein Zustand der Beruhigung oder der Unruhe, der Missbilligung, des Missbehagens, des Tadels und Vorwurfs gegen sich selbst über eine begangene Handlung oder Unterlassung oder ein beobachtetes Verhalten im Allgemeinen. Es ist also immer eine der Handlung oder dem Verhalten erst nachfolgende Gemüthsstimmung, eine Gemüthsstimmung, welche durch das bereits der Vergangenheit angehörende Handeln oder Verhalten hervorgerufen wird. Eine solche Gemüthsstimmung wird sich besonders dann bemerklich machen, wenn sie eine missbilligende und beunruhigende, also eine mit Unlust verbundene Gemüths-Bewegung ist; denn die Gemüthsstimmung der Beruhigung, der Ruhe, pflegt, da sie in der Regel mit keiner Affection verbunden ist, gar nicht empfunden zu werden. Das gute Gewissen ist also dieser Zustand der Gemüths-Ruhe, während das böse Gewissen der unbehagliche Zustand der Gemüths-Unruhe, ein Affect der Unlust, ist. Von beiderlei Gemüths-Zuständen kann, da sie sich immer nur auf ein begangenes Thun oder Verhalten beziehen, natürlich vor der That nicht die Rede seyn. Der Affect vor der That kann immer nur die zur That reizende Begierde seyn. — Das Gewissen oder seine Äusserung ist auch immer nur ein Gefühl, eine Affection des Gemüths, also nicht ein Urtheil, ein Act des Verstandes. Es ist daher ganz richtig, wenn Kant, wie wir angeführt haben, sagt: ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sey, darüber urtheile der Verstand, nicht das Gewissen. Man begreift dabei nur nicht, wie er hinzufügen konnte: Es sey jedoch ein Postulat des Gewissens, dass ich von der Handlung, die ich unternehmen wolle, gewiss sey, dass sie nicht unrecht sey; denn dieses »Gewissseyn« ist eben auch nichts anderes, als ein Urtheilen des Verstandes. Ein solches Urtheilen des Verstandes kann allerdings auch nach voll-

brachter That über dieselbe Statt finden; aber auch dann ist dieses Urtheilen etwas von der Gemüthsstimmung des Gewissens durchaus Verschiedenes, kann aber wohl diese Gemüthsstimmung hervorrufen. Ein solches Urtheil über das eigene Handeln ist dann begrifflich von dem sittlichen Urtheil über fremde Handlungen nicht verschieden.

Diese beiderlei Dinge, die Gemüths-Bewegung des Gewissens und das Urtheilen des Verstandes vom sittlichen Standpunkte aus, sind nun von den von uns angeführten Ethikern meist ununterschieden in unkritischer Weise zusammengeworfen worden. Sonst hätte J. G. Fichte nicht sagen können: Moralität bestehe in dem Handeln nach dem Gewissen; Gewissen sey das Bwusstseyn unsrer Pflicht; und Hegel nicht: Das Gewissen sey moralisches Wesen und pflichtmässiges Handeln, es habe zu entscheiden, wie gehandelt werden solle, und besitze diessfalls feste Grundsätze, die ihm objective Grundsätze seyen. — Auch die sittliche Gesinnung, der sittliche Charakter, ist hienach etwas von dem Gewissen durchaus Verschiedenes, was nun keiner weitern Ausführung mehr bedarf. Sittlichkeit, sittliche Gesinnung und sittliches Handeln ist nach der herkömmlichen Auffassung — von welcher nur J. G. Fichte abweicht, der das Ich selbst zum Leben des sittlichen Begriffs macht — bedingt durch die Vorstellung eines Sitten-Gebotes und sittlicher Pflichten. Diese Vorstellung kann nichts Angeborenes seyn, sondern der Mensch muss sich dieselbe entweder selbst bilden, oder muss sie ihm von aussen beigebracht werden. Wenn also sittliche Gesinnung und Gewissen als identisch genommen werden, dann kann auch das Gewissen nicht, wie diess doch gewöhnlich angenommen wird, angeboren seyn. Aber freilich, wenn angenommen wird, dass das Gewissen die Grundlage der Vorstellung von einem Sitten-Gebote sey, dass aus dem Gewissen heraus sich jene Vorstellung bilde, dann wäre es wenigstens das Prius dieser Vorstellungen. Allein auch damit wäre, da diese nicht angeboren seyn können, über die Möglichkeit des Angeborenseyns des Gewissens nichts entschieden. Hierüber weitere Untersuchungen anzustellen, müssen wir uns jedoch für das zweite Buch vorbehalten.

Es muss am Schlusse dieses Kapitels constatirt werden, dass wir bis hieher keine irgendwie haltbare Begründung eines Moral-Princips haben finden können.

VII.

Sittlichkeit und Gott.

Wir hätten diesem Kapitel auch die Aufschrift geben können »Sittlichkeit und Religion«; wir haben aber absichtlich die oben stehende Aufschrift gewählt, und der Grund davon liegt in Folgendem. Sittlichkeit — und um sie, nicht um Sittenlehre, ist es hier zu thun — ist ihrem Begriffe nach etwas, was dem Innern des Ich angehört. Das blose Wissen sittlicher Lehren oder das blose Glauben an sie, ohne sie sich selbst innerlich anzueignen, wäre keine Sittlichkeit; eine blos äusserliche Sittlichkeit ist ein widersprechender Begriff. Wenn nun Religion mit Sittlichkeit zusammengestellt wird, so muss sie ebenfalls als etwas Innerliches, als etwas Subjectives genommen werden. Sie wäre dann je die Vorstellung des einzelnen Subjects von dem Göttlichen, die Summe seiner auf dieser Vorstellung ruhenden Gemüthsstimmungen. Und in dieser Bedeutung hätte daher bei der Zusammenstellung »Sittlichkeit und Religion« das Wort »Religion« genommen werden müssen. Diese Bedeutung wäre jedoch für das, was wir alles in diesem Kapitel zu besprechen gedenken, eine zu enge gewesen. Gegenstand dieser Besprechungen sollen nehmlich alle die Beziehungen seyn, in welche die Vorstellungen von Gott zu dem Begriffe der Sittlichkeit überhaupt und abgesehen von der einzelnen menschlichen Subjectivität wissenschaftlich und didactisch gebracht werden können, also z. B. auch die Frage, ob von Gott das Prädicat der Sittlichkeit ausgesagt werden könne. Allerdings giebt es auch eine objective Bedeutung des Wortes Religion, so dass darunter die Religions-Lehren, die Dogmen, und auch die Religions-Philosophie, verstanden werden; und die Religion in dieser Bedeutung hat sich dann auch mit allen jenen angedeuteten Beziehungen zu befassen; aber nicht blos mit diesen, sondern überhaupt mit der ganzen Gottes-Lehre, mit welcher wir es hier nicht zu thun haben. Diese Bedeutung wäre daher für das, was wir mit der Aufschrift sagen wollten zu weit gewesen. Es wäre hiernach, wenn die Rubrik »Sittlichkeit und Religion« lauten würde, in dem Worte, »Religion« eine Zweideutigkeit gelegen, welche wir vemeiden wollten. Es sollte durch die Aufschrift nur angedeutet werden, dass in dem Kapitel, wie gesagt, von den Beziehungen gehandelt werden solle, in welche

die Vorstellungen von Gott zu dem Begriffe der Sittlichkeit überhaupt gebracht werden können.

Sittlichkeit und Religion im subjectiven Sinne.

Es ist eine sehr bestrittene Frage: ob und in welchem Sinne Sittlichkeit unabhängig von Religion im subjectiven Sinne bestehen könne. (Wir bemerken hier, dass wir in diesem Abschnitte das Wort Religion immer in diesem subjectiven Sinne gebrauchen werden, wozu uns das Wort »Religiosität« nicht geeignet scheint, da es ein pathetisches Moment in sich schliesst.) Wir stellen die hauptsächlichsten sich entgegenstehenden Ansichten einander gegenüber, indem wir mit denjenigen beginnen, welche jene Frage verneinen.

Von Schelling führen wir folgende Aussprüche an. Die Tendenz der Seele, mit dem Centrum, mit Gott, Eins zu seyn, sey Sittlichkeit. Die Seele solle ganz Eins werden mit Gott, so dass es ihr unmöglich werde, anders, als nach der Idee Gottes zu handeln. So handle es sich nicht von einem Befolgen göttlicher Gebote; für die Seele, welche in der Identität mit Gott sey, gebe es kein Gebot mehr, sie handle der Nothwendigkeit ihrer Natur gemäss. Es sey falsch, Gott aus der Sittlichkeit abzuleiten, schon desswegen, weil es keine Sittlichkeit als Sittlichkeit des Menschen gebe, keine Moralität, welche das Individuum als solches sich geben könnte. In diesem Sinne sey die Sittlichkeit aus seinem System ausgeschlossen. Es sey ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen, wonach Gott nur ein Hausmittel wäre, um sich vermittelst seiner in der Moralität zu stärken. Es sey die tiefste Verkehrtheit, die Sittlichkeit zuerst und dann Gott zu setzen. Der Mensch könne nichts seyn ohne und vor Gott. Aber was aus Gott fliesse, sey nicht blose Sittlichkeit, sondern mehr als diese, Religion. Die erste Bedeutung des Wortes »Religion« sey Gewissenhaftigkeit, die höchste Einheit des Wissens und Handelns, welche es unmöglich mache, seinem Wissen im Handeln zu widersprechen. Einen Menschen, dem diess auf eine göttliche Weise unmöglich sey, nenne man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Wortes. Dem Gewissenhaften sey es nicht möglich, anders zu handeln, als es recht sey. Diejenigen nenne man Männer Gottes, in denen das Erkennen des Göttlichen unmittelbar zur Handlung werde. Für den, der in der Identität mit Gott sey, gebe es so wenig ein Gebot, als eine Be-

lohnung, sondern er handle der innern Nothwendigkeit seiner Natur gemäss.[1]

Bei Hegel findet sich Folgendes: Die Idealität der Sitten müsse eine absolute Gestalt erhalten, also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden. Recht und Sittlichkeit habe für das Volk seine letzte Bewährung nur in der Form einer vorhandenen Religion. Erst insoferne der Mensch von Gott wisse als Geist und von den Bestimmungen des Geistes, seyen diese göttliche Bestimmungen wesentliche, absolute Bestimmungen der Vernünftigkeit, überhaupt dessen, was Pflicht in ihm und ihm seinerseits immanent sey. In der Sittlichkeit sey die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, mit der Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.[2]

Mit besonderer Bestimmtheit hat sich J. H. Fichte für den untrennbaren Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Religion ausgesprochen. Die Religion, sagt er, sey die lebendige und ihres Ursprungs bewusst gewordene Kraft der Sittlichkeit, sie äussere sich unablässig in sittlichem Vollbringen. Die Thatsache einer in uns sich kund gebenden Willens-Macht, welche den Eigenwillen und die Selbstsucht überwinde, könne nicht allein aus der subjectiven Endlichkeit und Einzelheit unsrer Natur erklärt werden. Es sey darin das eigentlich Übermenschliche im Menschen zu erkennen, ohne welches keine Sittlichkeit möglich wäre. Eine todte, selbstgemachte Pflichtmässigkeit könne uns nicht von den Banden des eigenen Selbst und seiner wechselnden kleinlichen Zwecke befreien. So könne Sittlichkeit nicht ohne Religion gedacht werden. Die Sittlichkeit werde zur Religion, sie sey nach der Seite des Selbstgefühls religiös, Bewusstseyn der Gott-Innigkeit; sie sey sich bewusst, nur aus Gott zu wirken. Durch das Bewusstseyn der Gott-Innigkeit werde die sittliche Gesinnung zur gediegenen Selbst-Gewissheit erhoben. Die practischen Ideen seyen ewige göttliche Ideen. Die Religion sey in ihrem reinsten Ausdruck und in ihrer Vollendung nur die bewusste, desshalb zugleich ihres Ursprungs aus Gott eingedenke Sittlichkeit. Darum sey die Sittlichkeit nur dadurch vollendet, mit Klarheit und Selbst-Gewissheit durchdrungen, indem sie die Stufe der Religion gewinne. Sittlichkeit ohne Religion sey etwas blos Instinctives und Ungewisses, sich selbst ein Räthsel; Religion ohne Sittlichkeit sey ein blos äusserlicher Glaube, Aberglaube mit Werkheiligkeit. Erst durch beide zusammen könne sich

[1] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 55—56. 556—59. 565. Bd. VII. S. 392.
[2] Werke. Bd. I. S. 400. Bd. XI. S. 250. 337. Bd. XII. S. 344.

der sittliche Charakter vollenden. In der Religion liege die Vollendung des sittlichen Processes. [1]

Auffallend ist es jedoch, dass J. H. Fichte daneben sagt: Von Pflichten im eigentlichen Sinne gegen Gott könne nicht die Rede seyn, weil dabei kein Handeln vorkomme. [2]

Wirth sagt: Unser sittliches Bewusstseyn sey die Quelle unsrer Erkenntniss des göttlichen Willens, nicht sey umgekehrt der religiöse Glaube die Quelle der Moral. Haben wir einmal unsre ethische Begriffe aus dem sittlichen Bewusstseyn abgeleitet, so werden wir ihre letzte Bewährung in der Idee eines heiligen Urwillens finden müssen, und selbst die philosophische Ethik, wenn sie gründlich seyn solle, werde zuletzt in dem religiös-sittlichen Leben gipfeln; aber ausgehen von dem religiösen Princip könne die Ethik nicht. [3]

Nach Chalybäus sind Ethos und Religion im ersten Beginn noch nicht unterschieden und in der Vollendung einander nicht mehr entgegengesetzt, sondern zur Einheit versöhnt und harmonisirt, so dass sich im Menschen das religiöse und das ethische Princip gegenseitig voraussetzen. [4]

Trendelenburg sagt: Der Mensch verwandle das Soll wieder in ein Will, wenn er wolle, was er solle, wenn er wolle, was Gott wolle; das ethische Princip könne daher so gefasst werden: Die Dinge nach der göttlichen Bestimmung zu nehmen und zu bestimmen. [5]

O. Pfleiderer lässt sich also vernehmen: Der religionslose Moralismus wolle den sittlichen Menschen-Geist auf sich selber allein stellen; in Wahrheit stelle er ihn damit in die Luft, entziehe ihm den festen Grund unter den Füssen, die Begründung in einem absoluten Princip. Denn worin sollte denn der Grund der Verpflichtung gegen das Moral-Gesetz liegen? In der Vielheit der Individuen, der Gesellschaft, liege er nicht. Die sittliche Verpflichtung könne nur in der Abhängigkeit von dem absoluten Willen Gottes liegen. Im Kampfe des wirklichen Lebens erlahme die religionslose Sittlichkeit, sie entbehre der nachhaltigen Kraft des duldenden und hoffenden Ausharrens, welche Kraft eben nur in der Religion liege, welche den Menschen über die Welt erhebe, indem sie ihn unter

[1] System der Ethik. Th. I. S. 23. 51. Th. II. Abth. I. S. IX. 10—11. 188. Abth. II. S. 435. Psychologie. Th. II. S. 189—90.
[2] System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 254—55.
[3] Ztschr. v. Fichte. Bd. 44. S. 65.
[4] System der speculativen Ethik. Th. I. S. 63. 64.
[5] Naturrecht. ed. 2. S. 25. 40.

Gott beuge. Die religionslose Sittlichkeit werde, je ernster sie sey, desto spröder, härter, rigoroser seyn; dem autonomen sittlichen Subject pflege es an Milde und Liebe zu fehlen, welche Liebe nur aus dem Glauben komme. Wie jedoch die Sittlichkeit von der Religion abhängig sey und sich immer an ihr corrigiren müsse, so übe sie auch eine wesentliche Rückwirkung auf sie aus, nehmlich gegen quietistische Mystik, gegen einen herzlosen Kopf-Glauben und gegen äusserliche After-Frömmigkeit. Tugend sey die Aufnahme des göttlichen Willens in den eigenen Willen. [1]

v. Hartmann erklärt: Mit der Loslösung von der Metaphysik schwebe die Ethik in der Luft, und sey höchstens Naturlehre der menschlichen Triebe und Neigungen mit Rücksicht auf ihre Folgen für die Gesellschaft. Als Ethik im wahren Sinne, d. h. als Wissenschaft der zu corrigirenden Wirklichkeit, sey die Ethik nur möglich bei Gründung auf eine monistische Metaphysik. [2]

Bei v. Oettingen lesen wir: Ohne Religion gebe es keine sittlich organische Lebens-Gestaltung. Alle sittliche Lebens-Normen, an welche wir uns gebunden fühlen, gehen zurück auf den Glauben an einen absoluten Willen und ein absolutes Gesetz. Das persönliche Gesinnungs-Verhältniss zu Gott sey Princip und Basis der Sittlichkeit etc. Sittlichkeit und Religion dürfen nicht von einander getrennt werden. Jedes »Du sollst« sey ein Hinweis auf einen geistigen Welt-Ordner etc. Sittlich gut im objectiven Sinne sey, was dem in der Welt sich offenbarenden Willen Gottes entspreche; und sittlich gut im subjectiven Sinne der Wille, in welchem jener göttliche Wille zum innerlich treibenden Motiv geworden sey. [3]

Endlich wollen wir anstatt vieler andern nur noch einen Ausspruch von Hülsmann anführen: Die lebendig gefühlte Beziehung der Seele zu Gott heilige das Leben sittlich. [4]

Gehen wir nun zu denjenigen über, deren Aussprüche über die hier vorliegende Frage schwankend sind, so ist unter ihnen vor allen Kant zu nennen. Er sagt einerseits: Auch wer der Überzeugung sey, dass kein Gott sey, würde doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger seyn, wenn er die Gesetze der Pflicht für eingebildet, ungültig und unverbindlich halten wollte. Man könne also einen rechtschaffenen Mann annehmen, der fest überzeugt

1 Das Wesen der Religion. S. 119—21. 123. 337.
2 Die Selbst-Zersetzung des Christenthums etc. S. 84.
3 Die Moral-Statistik. Th. I. S. 598. 814—15. 956. 970—71.
4 Philos. Monatshefte von Bergmann. Bd. II. S. 88.

sey, es sey kein Gott und auch kein künftiges Leben, der von der Befolgung des Sitten-Gesetzes keinen Vortheil in dieser und in einer andern Welt verlange, und uneigennützig nur das Gute stiften wolle. Ein solcher könne nur von der Natur keine Zusammenstimmung mit den von ihm erstrebten Zwecken erwarten. Es sey zwar wohl eine Ethiko-Theologie möglich; denn die Moral könne, wenn auch mit ihrer Regel, doch nicht mit der End-Absicht, ohne Theologie bestehen. Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) sey unmöglich, weil Gesetze, welche nicht die Vernunft ursprünglich selbst gebe, nicht moralisch seyn können. [1] Es sey nicht nothwendig, das Daseyn Gottes als Grund aller Verbindlichkeit überhaupt anzunehmen; denn dieser beruhe lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst. [2] Die ethische Gesetzgebung könne keine äussere seyn, selbst nicht die eines göttlichen Willens. Die Religions-Lehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liege ausserhalb der Grenzen der reinen Moral-Philosophie. In der Ethik seyen nur die moralischen Verhältnisse der Menschen zu einander für uns begreiflich, nicht aber das Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen, worauf sie sich daher nicht ausdehnen dürfe. [3] Die Moral, soferne sie auf den Begriff des Menschen, als eines sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet sey, bedürfe weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Sie bedürfe also zum Behufe ihrer selbst keineswegs der Religion, sondern sey vermöge der reinen practischen Vernunft sich selbst genug. [4]

Andrerseits finden wir jedoch bei Kant folgende weitere Aussprüche: Durch den Begriff des höchsten Gutes, als des Objects und Endzwecks der reinen practischen Vernunft, führe das moralische Gesetz zur Religion, d. i. zur Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote, zwar als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen. Nur wenn Religion dazu komme, trete die Hoffnung ein, dereinst der Glückseligkeit theilhaftig zu werden. Nichts ehre Gott mehr, als die Achtung vor seinem Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlege.

1 Werke. Bd. IV. S. 353–54. 395.
2 Bd. VIII. S. 266.
3 Bd. IX. S. 19. 355. 357. 361.
4 Bd. X. S. 3.

Der Rechtschaffene dürfe wohl sagen: Ich will, dass ein Gott und meine Dauer endlos sey, und ich lasse mir diesen Glauben nicht nehmen. [1] In Ansehung der Gottheit haben wir auch eine Pflicht, welche Religions-Pflicht genannt werde, nehmlich die der Erkenntniss aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote. Es sey diess aber nicht das Bewusstseyn einer Pflicht gegen Gott, sondern eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Es sey also Pflicht des Menschen gegen sich selbst, Religion zu haben. — Wir können uns eine moralische Verpflichtung nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Andern und dessen Willen, von dem die allgemeine gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher sey, nehmlich Gott, dabei zu denken. Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes sey nur eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst. [2] — Moral führe unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitere. — In einem ethischen gemeinen Wesen müssen alle Gesetze als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers, d. i. Gottes, angesehen werden. — Der Begriff eines nach blosen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lasse uns nur eine rein moralische Religion denken. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen und in der Befolgung derselben die Religion setzen, so sey die Kenntniss derselben nicht durch unsre eigene blose Vernunft, sondern nur durch Offenbarung möglich. Wenn aber auch solche statutarische göttliche Gesetze angenommen werden, so sey doch die reine moralische Gesetzgebung, der Wille Gottes, ursprünglich in unser Herz geschrieben. [3]

Diese verschiedene Aussprüche Kant's — da ist nicht zu helfen, und das ist nicht wegzudeuten — widersprechen sich nun geradezu. Wenn gelehrt wird, die ethische Gesetzgebung könne keine äussere seyn, selbst nicht die eines göttlichen Willens, so ist es damit schlechthin nicht zu vereinigen, wenn gleichwohl Gott als der moralische Gesetzgeber hingestellt und uns zur Pflicht gemacht wird, die moralischen Gesetze als göttliche Gebote anzusehen und zu achten. Dieser Widerspruch wäre auch dann nicht zu entschuldigen, wenn das Eine als Lehre der Moral, und das andere als Lehre der Religion hingestellt würde, was indessen von Kant nicht einmal wirklich geschehen ist, indem es ihm auch eine moralische

[1] Bd. VIII. S. 270—71. 273. 289.
[2] Bd. IX. S. 299—301. 356—57.
[3] Bd. X. S. 6—7. 116—17. 123.

These ist, dass die Pflichten als göttliche Gebote erkannt werden müssen. Es kann nehmlich in der Religions-Philosophie nicht etwas anderes, als in der Moral-Philosophie gelehrt werden. Die Philosophie ist nur Eine, und jene Disciplinen sind nur Theile dieser Einen Philosophie, welche sich daher in diesen ihren verschiedenen Theilen nicht widersprechen darf; und jener Widerspruch ist bei Kant um so auffallender, als er ja selbst eine moralische Religion will. Entweder also darf einerseits die Religions-Philosophie mit der Moral schlechthin nichts zu schaffen haben, und andrerseits der Begriff Gottes in der Moral gar keine Stelle finden, oder muss der Wille und das Gebot Gottes ehrlich und rückhaltslos als das alleinige ethische Princip aufgestellt werden. Es will uns bedünken, dass es Kant nicht eben zu besonderem Ruhme gereiche, in solcher Weise auf beiden Schultern Wasser getragen zu haben.

Diese Doppelzüngigkeit Kant's wird auch dadurch nicht gerechtfertigt, dass er in seiner Religions-Philosophie sagt: Religion sey (subjectiv betrachtet) die Erkenntniss aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote; diejenige, in welcher ich vorher wissen müsse, dass etwas ein göttliches Gebot sey, um es als meine Pflicht anzuerkennen, sey die geoffenbarte; diejenige dagegen, in der ich zuvor wissen müsse, dass etwas Pflicht sey, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen könne, sey die natürliche Religion.[1] Denn es bleibt hiernach doch dabei, dass alle unsre, auch von der Moral-Philosophie gelehrte Pflichten eben auf göttlichen Geboten beruhen, und Kant will uns nur lehren, woran wir erkennen können, dass etwas ein göttliches Gebot sey.

Und wenn Gott der sittliche Gesetzgeber, wenn das Sitten-Gesetz, das Moral-Princip, der kategorische Imperativ nur ein Gebot Gottes ist, was ist es dann mit der so gepriessenen Autonomie, nach der die Vernunft ihre eigene Gesetzgeberin seyn soll? Ist dieser Zwiespalt dadurch beseitigt, dass Kant — und zwar nur innerhalb Parenthese — hinwirft, die allgemein gesetzgebende Vernunft sey nur der Sprecher des göttlichen Willens? Wenn das die wirkliche Meinung Kant's war, wozu hatte er dann nöthig, seinen kategorischen Imperativ mit solcher Emphase als ein Werk unsrer Autonomie hinzustellen? Denn wenn man diess als eine Motivirung des göttlichen Willens auffassen wollte, so würde sie geradezu lächerlich klingen. Kant hätte dann vielmehr nur zu erläutern gehabt, woraus er denn schliesse, dass sein kategorischer Imperativ nur ein

[1] Bd. X. S. 184—85.

Ausdruck des Willens Gottes sey, und wie es zugehe, dass die practische Vernunft Kenntniss, und zwar als Sprecherin desselben authentische Kenntniss, von diesem göttlichen Willen erhalte. Kant hat diessfalls die schon angedeutete merkwürdige Äusserung gethan: Die Kenntniss solcher statutarischen göttlichen Gesetze, wenn wir solche annehmen, sey nur durch Offenbarung möglich, welche aber, sie möge nun jedem Einzelnen insgeheim, oder öffentlich gegeben werden, ein blos historischer, nicht ein reiner Vernunft-Glaube seyn würde. Es sey jedoch die reine moralische Gesetzgebung als der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben.[1] Sonderbar, dass es dann bis zum Jahre 1785 nach Christi Geburt angestanden ist, bis dieser jedem Menschen-Herzen imprägnirte Gottes Wille dem Menschen endlich in Kant in der Form seines kategorischen Imperativs zum Bewusstseyn gekommen, und dieses Bewusstseyn nicht einmal ein nachhaltiges gewesen ist, indem dieser Kant'sche kategorische Imperativ längst so ziemlich wieder ausser Curs gekommen ist.

Die Anschauungen J. G. Fichte's waren hier in den zwei verschiedenen Perioden seiner Philosophie verschieden. In seiner ersten Periode, wo ihm der Begriff Gottes in dem einer moralischen Welt-Ordnung aufgieng, konnte bei ihm natürlich auch von keiner von der Sittlichkeit abgetrennten und neben ihr bestehenden Religion die Rede seyn, welche zu jener in einem bestimmten Verhältniss hätte stehen können; während sich diese seine Anschauung in seiner zweiten Periode wesentlich geändert hat. Wir führen von ihm folgende interessante Aussprüche an:

1) Aus Vorlesungen, welche vor dem Jahre 1799 gehalten worden sind: Der wahre Glaube sey der an die Möglichkeit der Realisirung des Sitten-Gesetzes; einen andern Glauben gebe es nicht, und dieser liege in dem Bestreben, das Reich Gottes zu realisiren. Die Tugend allein führe zum wahren Glauben, denn nur sie überzeuge uns von Gott als moralischem Wesen. Durch theoretische Beweise komme kein moralischer Gott heraus, sondern blos ein allmächtiges Wesen, dessen Annahme für den Sittlich-Guten höchst gleichgültig sey. Die höchste Ursache alles moralischen Fortgangs nennen wir Gott. Wer moralisch handle, glaube practisch an die Unbedingtheit des Sittlichen und an die Möglichkeit der Ausführung des Sitten-Gesetzes, also an Gott. Der Glaube an Gott könne nicht Beweggrund zur Moralität seyn. Die Moralität sey vielmehr Princip des Glaubens, welcher erst aus jener komme. Tugend um Gottes

[1] Bd. X. S. 123.

willen gebe es gar nicht. Die Anerkennung des Sitten-Gesetzes in uns gehe dem Glauben an Gott voraus.[1]

2) In dem Aufsatze »Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Welt-Regierung«, welcher Aufsatz ihm den Vorwurf des Atheismus zugezogen hat, sagt Fichte geradezu: Die moralische Welt-Ordnung sey das Göttliche, das er annehme[2]; und

3) in seiner darauf gefolgten »Appellation an das Publicum etc.«: Moralität und Religion seyen absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben. Religion ohne Moralität sey Aberglaube. Vorgebliche Moralität ohne Religion möge wohl ein äusserer ehrbarer Lebenswandel seyn, wobei man aber nimmermehr das Gute liebe und um sein selbst willen vollziehe. Diejenigen, welche sagen: selbst wenn jemand an Gott und Unsterblichkeit verzweifelte, müsste er dennoch seine Pflicht thun, setzen absolut unvereinbare Dinge zusammen. Wenn man nur die pflichtmässige Gesinnung in sich erzeuge, werde man Gott erkennen. Allerdings aber gründe sich die pflichtmässige Gesinnung nicht auf den Glauben an Gott, sondern umgekehrt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit auf die pflichtmässige Gesinnung.[3]

4) In den »Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« vom Jahr 1804, worin sich schon eine Modification der frühern Auffassung Fichte's bemerklich macht, finden wir Folgendes: Die Furcht vor Gott oder den Göttern sey Aberglaube und ein Rest des Heidenthums, ein Aberglaube, den die Philosophie zu richten habe. Wo noch gute Sitten und Tugenden seyen, da sey noch Religion, ob man es nun wisse, oder nicht. Die innere wahre Religiosität trete nicht in die Erscheinung ein, und treibe den Menschen schlechterdings zu nichts, was er nicht ausserdem gethan hätte; aber sie vollende ihn innerlich in sich selbst. Seine Sittlichkeit gehorche dem Pflicht-Gebot schlechthin, weil es gebiete, weil dieses Gehorchen Pflicht sey, ohne jedoch das Gebot zu verstehen. Die Religion eröffne dem Menschen jedoch die Bedeutung desselben als des einen ewigen Gesetzes, des Gesetzes der ewigen Entwicklung des Einen (göttlichen) Lebens.[4]

5) In der »Anweisung zum seligen Leben« von 1806, aber sodann lehrt Fichte einen sich offenbarenden Willen Gottes und

[1] Ztschr. v. Fichte. Bd. 23. S. 214—17.
[2] Werke. Bd. V. S. 185.
[3] Ibid. S. 209—10.
[4] Bd. VII. S. 228—33.

Liebe zu ihm; hier hat ihm also Gott Persönlichkeit gewonnen. Die Liebe Gottes, heisst es da, tilge die persönliche Selbstliebe. Man müsse den Willen Gottes rein um sein selbst willen, und nicht die Glückseligkeit, auch nicht nebenbei, wollen. Der Ausdruck der steten Gesinnung des wahrhaft Moralischen und Religiösen sey das Gebet: Herr, es geschehe nur Dein Wille; er habe keinen andern Willen, als den, dass Gottes Wille geschehe. Alles, was dieser moralisch religiöse Mensch wolle und unablässig treibe, habe für ihn nur darum Werth, weil es die unmittelbare Erscheinung Gottes sey, die er in ihm, diesem bestimmten Individuum, annehme.[1]

6) In der neuen Bearbeitung seines Systems der Sittenlehre von 1812 sucht sich sodann Fichte von der blosen Sitten-Lehre zur Gottes-Lehre zu erheben. Die Sittenlehre, sagt er hier, dürfe von Gott nichts wissen, aber sie sey auch nicht Philosophie. Er geht sodann von dem Abstractum des Begriffs aus, kommt von da zu einem Sollen des Ich und zu dem Ausspruche: die höher als die Sitten-Lehre liegende Gottes-Lehre zeige, dass der Begriff das Bild Gottes und schlechthin durch dessen inneres Wesen bestimmt sey.[2]

Es kehrt sonach hier bei Fichte schliesslich dieselbe Erscheinung wieder, wie bei Kant, dass die reine Sittenlehre unabhängig von Gott dastehen soll, in der Religion aber dann doch Gott zum Princip der Sittlichkeit gemacht wird, welche Discrepanz beider Disciplinen wir bereits als eine Unstatthaftigkeit in der Philosophie bezeichnet haben.

Ulrici sprach sich zuerst dahin aus: Das ethische Gefühl stehe mit dem religiösen in ursprünglicher Einheit und sey Eines und desselben Ursprungs. Im religiösen Gefühle gebe sich das Daseyn und Wirken Gottes kund, wodurch der Mensch die ethische Bestimmung seines Lebens empfange, und so sey dieses Gefühl ein Gefühl des Sollens. So ergänzen sich das religiöse und das ethische Gefühl gegenseitig, insbesondere involvire das Gefühl des Sollens ein Gefühl vom Seyn und Wesen Gottes. Das religiöse und das ethische Gefühl seyen zwar nicht schlechthin identisch, aber gehören unmittelbar und untrennbar zusammen; im religiösen Gefühle offenbare sich unmittelbar die metaphysische, im ethischen mittelbar die ethische Seite Gottes. Beide Gefühle seyen jedoch nur eine schwache und zarte, wenn auch innige Affection der Seele.[3] Später jedoch

1 Bd. V. S. 519—22. 532—33. 535.
2 Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 4—5. ff., insbesondere S. 25. 30.
3 Leib und Seele. S. 719—22.

sagt Ulrici: Es könne der Ethik keine religiöse Grundlage gegeben werden. Setze man eine schlechthinige Abhängigkeit von Gott, so lasse sich darauf keine Ethik gründen, weil eine solche Abhängigkeit unsers Wollens und Handelns mit der Willens-Freiheit und dem Bewusstseyn der Schuld schlechthin unverträglich sey, und nur eine rein deterministische Ethik zulassen würde, die keine Ethik sey. Aber selbst wenn es ein ursprüngliches specifisch religiöses Gefühl gäbe, das dem Bewusstseyn der Willens-Freiheit nicht widerspräche, so würde daraus doch noch nicht ein Wissen vom Seyn und Wesen Gottes folgen, noch liessen sich aus ihm die ethischen Normativ-Begriffe ableiten, weil thatsächlich Religion und Sittlichkeit sich wohl gegenseitig fördern, aber keineswegs sich decken. Auf dem Standpunkt der Wissenschaft sey mithin die Ethik die Basis der Religion und Religions-Philosophie, nicht aber umgekehrt.[1]

Wir beschränken uns in Betreff der angeführten Aufstellungen der drei genannten Philosophen, Kant, J. G. Fichte und Ulrici hier vorerst auf die Wiederholung der Bemerkung, dass, wo solche Selbst-Widersprüche möglich sind, die Begriffe selbst, um welche es sich dabei handelt, an bedenklichen Fehlern leiden müssen.

Schliesslich sollen nun noch die Aussprüche von einigen derjenigen angeführt werden, welche unentwegt die Unabhängigkeit der Moral von der Religion behaupten.

Zeller sagt: Während die Theologie die Sittlichkeit in letzter Beziehung für ein Verhältniss des Menschen zu Gott und das Sitten-Gesetz für ein positives göttliches Gebot zu erklären pflege, so liege es im Wesen der Philosophie, die sittliche Pflicht als an und für sich nothwendig und das sittliche Handeln als unmittelbar durch den Begriff des Menschen gefordert zu betrachten. Im Menschen und seinem eigenen Wesen sey die Wurzel der Sittlichkeit und der Grund für die Unterscheidung des Guten und Bösen zu suchen.[2]

Bei Strauss lesen wir: Bei dem Kampfe mit seiner Sinnlichkeit und Selbstsucht genüge der Mensch seinem eigenen sittlichen Verlangen nicht, er wünsche sich eine Reinheit und Vollkommenheit, die er sich selbst nicht zu schaffen wisse, die er nur im Blute des Erlösers mittelst des Glaubens zu erreichen hoffen dürfe. Es erscheine jedoch nur der moralische Weg, zum Ziele seiner Wünsche zu gelangen, als der wahre und rechte, der religiöse als der eines angenehmen Selbstbetrugs.[3]

[1] Naturrecht. S. 97—98.
[2] Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 29. 33.
[3] Der alte und der neue Glaube. S. 134—35.

Frauenstädt spricht sich dahin aus: Ob überhaupt eine bestimmte Ansicht vom Welt-Ganzen, und welche, ein Postulat der Moral sey, das hänge davon ab, welchen Begriff der Sittlichkeit die Moral aufstelle. Setze man die Sittlichkeit in den Gehorsam gegen die Gebote Gottes oder die Verähnlichung mit Gott oder in die Verherrlichung Gottes, so müsse eine solche Moral natürlich die theistische Metaphysik zur Voraussetzung haben; denn gebe es keinen Gott, so gebe es auch keine Pflicht des Gehorsams gegen ihn etc. Anders stelle sich die Sache, wenn die Moral eine rein philosophische sey. Für diese sey, möge man sie nun als Tugend-Lehre oder als Güter-Lehre fassen, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit gar nicht nöthig. [1] Die Behauptung der Theologen, dass ohne den Glauben keine wahre Tugend möglich sey, und dass die Tugenden des Atheisten glänzende Laster seyen, sey lächerlich; die Sache verhalte sich vielmehr gerade umgekehrt, und die um Gottes willen geübten Tugenden der Theisten seyen glänzende Laster. [2]

Waitz sagt: Sittliche Vorstellungen pflegen mit den religiösen Ansichten ursprünglich gar nicht in Verbindung zu stehen, sie entspringen aus einer wesentlich andern Quelle, als die Religion, und es sey unrichtig, sie aus einer gemeinsamen Wurzel, dem Gewissen, hervorwachsen zu lassen. [3] Dem stimmt Riehl bei, indem er bemerkt: Wenn die sittlichen Ideen Einfluss auf das Leben gewinnen sollen, so müssen sie säcularisirt werden. Der Mensch solle seine Ideale und sittliche Zwecke fernerhin nicht in ein imaginäres Jenseits projiciren. [4]

Plank sagt: Das Sittliche sey das rein immanente Gesetz des Geistes selbst, und nicht das Verhalten zu einer gegenständlichen Macht, welche nie der innere Bestimmungs-Grund des Sittlichen selbst, sondern nur ein Object für das sittliche Handeln seyn könne. [5]

Schopenhauer meint: Die Erfahrung, dass Justiz und Polizei für die socialen Zwecke nicht überall ausreichen, habe die Hypothese veranlasst, dass die Moral allein auf der Religion beruhe. [6]

Feuerbach endlich äussert sich dahin: Das Gute habe seinen Heiligungs-Grund in sich selbst. Wo es Ernst sey mit der Moral, da gelte sie an und für sich selbst für eine göttliche Macht. Habe

1 Das sittliche Leben etc. S. 271—73.
2 Blätter f. litt. Unterh. von 1851. Nr. 132. S. 1187.
3 Anthropologie der Natur-Völker. Th. I. S. 324.
4 Philosoph. Monatshefte. Bd. VIII. S. 177. 181.
5 Die Weltalter. Th. I. S. 300.
6 Die beiden Grund-Probleme etc. S. 186.

sie keinen Grund in sich selbst, so gebe es auch keine innere Nothwendigkeit für sie; sie sey dann der bodenlosen Willkühr der Religion preissgegeben. Indem die Theologie die Ethik auf den Willen Gottes gründe, stelle sie ein willkührliches, ein unsittliches, ein die Ethik in ihrer Basis vernichtendes Princip der Ethik auf; denn das Gute habe keine andere Macht, als seine eigene. Es könne keinen andern sittlichen Verpflichtungs-Grund geben, das Gute zu thun, als den Begriff des Guten an und für sich selbst, und es sey nur eine vergeistigte Selbstsucht, wenn man das Gute nicht aus Liebe zu ihm selbst, sondern aus Liebe zu Gott thue.[1]

Auch sey hier noch eine Äusserung von Beneke angeführt, welcher sagt: Wir können uns die Idee eines Reiches Gottes bilden, aber die Verwirklichung dieser Idee könne nicht das Ziel unsrer Bestrebungen seyn; das wäre eine fruchtlose Irrfahrt im leeren Raume. Unsre Thätigkeit müsse sich ein näheres, bestimmtes Ziel erwählen.[2]

Ein sittlicher Gott.

Wir haben im vorigen Abschnitte von dem Verhältniss der Sittlichkeit zur Religion im subjectiven Sinne gehandelt, und gesehen, dass beide von vielen nicht nur in eine wesentliche Beziehung zu einander gebracht, sondern auch vielfach fast soviel als identificirt werden. Wo nun eine solche wesentliche Beziehung beider nicht nur theoretisch angenommen wird, sondern auch im Gemüthe des Einzelnen die Sittlichkeit den Charakter hat, wesentlich religiös zu seyn, da werden auch die Vorstellungen von den Beziehungen Gottes zur Sittlichkeit, wenn diese Vorstellungen an sich auch blos objectiver Natur sind, doch in die subjective Sphäre der Sittlichkeit hereingezogen, sie werden zu wessentlichen Elementen dessen, was in sittlicher Beziehung in dem Gemüthe vorgeht. Aus diesem Grunde muss, wo wissenschaftlich von Sittlichkeit die Rede ist, auch von diesen Vorstellungen von Gott, wenn sich mit denselben auch an sich nur die eigentliche Religions-Lehre zu beschäftigen hätte, gehandelt werden, deren Berührung auch, wo nicht überhaupt jede Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion verneint wird, in keiner Ethik zu fehlen pflegt. Eine Kritik der Sittenlehre aber darf ohnediess diese Vorstellungen am allerwenigsten unbeachtet bei Seite liegen lassen.

[1] Das Wesen des Christenthums. S. 366. Pierre Bayle. S. 45. 100. 103. 277. Note.

[2] Grundlegung der Physik der Sitten. S. 99.

Die hauptsächlichste dieser Vorstellungen besteht darin, dass Gott selbst das Prädicat der Sittlichkeit, damit aber natürlich zugleich auch das der Heiligkeit, beigelegt zu werden pflegt.

Dieser Vorstellung hat sich auch Kant, wiewohl sie mit seinem Systeme schlecht zusammenstimmt, nicht zu entwinden gewusst, wenn er sie auch zum Theil verclausulirt. Es finden sich bei ihm diessfalls folgende Äusserungen: Für den göttlichen, und überhaupt für einen heiligen Willen gelten keine Imperative; das Sollen sey hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst nothwendig mit dem Gesetze einstimmig sey.[1] — Das Princip der Sittlichkeit schliesse sogar das unendliche Wesen, die oberste Intelligenz, mit ein, der ein heiliger Wille zukomme, d. h. ein solcher, welcher keiner unmoralischen Maxime fähig wäre, keiner Maxime, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn könnte. Die dieser Intelligenz zukommende Heiligkeit setze sie zwar nicht über alle practische, aber doch über alle practisch einschränkende Gesetze, mithin über Verbindlichkeit und Pflicht weg.[2] — Einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen könne Achtung vor dem Gesetze nicht beigelegt werden.[3] — Die Begriffe einer Triebfeder, eines Interesse, einer Maxime könne auf einen göttlichen Willen nicht angewendet werden.[4] — Das moralische Gesetz sey für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit.[5] — Gott sey der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise, er sey auch der heilige Gesetzgeber.[6] — Der moralische Grundsatz lasse den Begriff Gottes nur zu unter der Voraussetzung eines Welt-Urhebers von höchster Vollkommenheit, mit Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit etc. (NB. von Heiligkeit ist hier nicht die Rede). Der Begriff Gottes sey indessen ein ursprünglich zur Moral gehöriger Begriff.[7] — Es müsse ein allvermögendes moralisches Wesen als Welt-Herrscher angenommen werden; die Moral führe unausbleiblich zur Religion. Es müsse ein moralischer Welt-Herrscher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens (der Kirche) gedacht werden.[8] — Wir

[1] Werke. Bd. VIII. S. 38.
[2] Ibid. S. 143—44.
[3] Ibid. S. 201.
[4] Ibid. S. 205.
[5] Ibid. S. 208. 262—63.
[6] Ibid. S. 273. Note.
[7] Ibid. S. 284—85.
[8] Bd. X. S. 9. Note. S. 117.

müssen uns einen nach blosen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willen denken, und die Religion müsse rein moralisch seyn. [1]

J. G. Fichte statuirt mit Bestimmtheit einen sittlichen Gott. Die Tugend, sagt er, überzeuge uns von Gott als moralischem Wesen; durch blos theoretische Beweise komme kein moralischer Gott heraus. Die Ursache der fortschreitenden Verbesserung des Menschen-Geschlechts müsse selbst moralisch seyn. Wir nennen diese Ursache Gott. Er habe einen moralischen Willen und sey die höchste moralische Macht. [2]

Schelling bestimmt Gott ebenfalls als ein moralisches Wesen, jedoch mit sittlicher Nothwendigkeit [3]; indem er daneben sagt: Für Gott gebe es kein Gebot; denn das Gebot kündige sich als ein Sollen an, d. h. es setze die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Bösen neben dem des Guten voraus. [4] Es gehöre allerdings zu den gewöhnlichen Vorstellungen, dass Gott seiner Natur zufolge nur das Gute thun könne, und unter dem Guten verstehe man das dem Moral-Gesetz Gemässe. Aber Gott sey ausser und über allem Gesetz, denn er selbst sey das Gesetz. Es gebe nicht ein Gutes vor und ausser ihm, das er wollen müsste; gut sey nur, was er wolle und weil er es wolle; wenn er es nicht wollte, wäre es nicht gut. Da nun gut nur das sey, was er thue, so könne er allerdings nur das Gute thun. [5] Das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit sey Ein Wesen. [6]

Nach Hegel ist Gott gut, und allein gut, absolut heilig, ein heiliger Gesetzgeber, und der Mensch als Geist das Ebenbild und der Spiegel Gottes. [7] Allein wie sich bei Hegel fast alles in einen Widerspruch verkehrt, so auch hier, indem er sagt: Dieses heilige Wesen sey die rein vollendete Moralität darum, weil sie in ihm nicht in Beziehung auf Natur und Sinnlichkeit stehe. Aber die Realität der reinen Pflicht sey ihre Verwirklichung in Natur und Sinnlichkeit. Das rein moralische Wesen dagegen sey erhaben über den Kampf mit der Natur und der Sinnlichkeit, so dass bei ihm der Begriff der Moralität und der reinen Pflicht schlechthin aufge-

1 Ibid. S. 123.
2 Ztschr. v. Fichte. Bd. 23. S. 215—16. 222.
3 Werke. Abth. I. Bd. VII. S. 396—97.
4 Bd. VI. S. 565.
5 Bd. X. S. 58.
6 Bd. VI. S. 53.
7 Werke. Bd. II. S. 456—57. Bd. XI. S. 96. Bd. XII. S. 258. 271. 281. Bd. XVIII. S. 76. §. 77. 78.

hoben wäre. Dieses rein moralische Wesen sey daher eine Verstellung der Sache, und aufzugeben.[1]

Zeller sagt im Gegensatz gegen Schelling: Die alte Frage sey, ob das Rechte und Gute desshalb recht und gut sey, weil es Gott gewollt habe, oder ob es Gott desshalb wolle, weil es recht und gut sey. Aus dem Erstern würde folgen, dass auch etwas anderes gut seyn könnte, wenn Gott dieses gewollt hätte, dass also auch das, was uns als unsittlich erscheine, durch den göttlichen Willen zu einem Gebotenen hätte gemacht werden können. Mit der Einwendung, meint Zeller, dass der Wille Gottes die absolute Heiligkeit und Vollkommenheit selbst sey, sey nichts gesagt.[2]

Nach J. H. Fichte ist Gott entschieden ein ethisches Wesen, das nur das Gute will; er sey nur als die höchste ethische Kategorie zu fassen.[3] Dieser Gedanke ist bei ihm so vorherrschend, dass er sein System als ethischen Theismus bezeichnet.[4]

Wenn Sittlichkeit und Religion als untrennbar zusammengehörend aufgefasst werden, so ist es freilich eine nothwendige Consequenz, sich Gott als ein moralisches Wesen vorzustellen; und so finden wir diese Vorstellung auch bei allen den Philosophen, welche jenen Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion annehmen, wie z. B. bei Ulrici[5], Wirth[6], Planck[7], O. Pfleiderer[8], v. Oettingen[9]. Doch mögen von den in diese Kategorie gehörenden Ethikern noch folgende eigenthümliche Äusserungen angeführt werden.

Thilo sagt: Wenn irgend ein Wille, sey es auch ein allmächtiger, als letzter Grund der Verbindlichkeit angesehen werde, so werde damit in der That alles sittliche Urtheil aufgehoben. Das Gute sey jedoch nicht desshalb gut, weil es der Wille Gottes, sein Gebot, sey, vielmehr könne Gott nichts anderes wollen, als das Gute.[10] Hiemit wird also das Sitten-Gesetz über Gott gesetzt.

1 Bd. II. S. 457–58.
2 Theolog. Jahrb. Bd. VI. S. 31.
3 Speculative Theologie. S. 422. 429. System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. XVII. 188. Psychologie. Th. II. S. 188. Die theistische Welt-Ansicht. S. 104. 181. 185. Vermischte Schriften. Bd. I. S. 282. Seine Zeitschrift. Bd. 57. S. 16.
4 Seine Zeitschrift. Bd. 57. S. 15. Vermischte Schriften. Th. I. S. 282.
5 Leib und Seele. S. 694—95.
6 System der specul. Ethik. Bd. I. S. 19.
7 Die Weltalter. Th. I. 364.
8 Das Wesen der Religion. S. 175. 181. 318.
9 Die Moral-Statistik. Th. I. S. 956—57.
10 Theologisirende Rechts- und Staats-Lehre. S. 166.

Eine Erläuterung findet diese Äusserung Thilo's dadurch, dass er anderswo [1] sagt: Wenn der göttliche Wille in Bezug auf alles indifferent sey, so könne er selbst nicht als ein heiliger, liebreicher, weiser etc. charakterisirt werden, da er gegen Gutes und Böses gleichgültig sey. Hiemit verschwinde aber der Gegenstand religiöser Verehrung völlig; denn ein sittlicher Mensch könne die absolute Willkühr, auch wenn sie allmächtig sey, nicht verehren. Der Wille Gottes könne daher kein absolut gegen Gutes und Böses indifferenter seyn.

Hülsmann ferner, der übrigens von Gott auch die Heiligkeit prädicirt [2], sagt: Es müsse sich bei ihm die freie Neigung zum Guten als unendlich reiner Wille von selbst verstehen; doch müsse auch bei dem Geheiligtesten das Pflicht-Gebot zur Anwendung kommen. Auch bei der Gottheit dürfe das Gefühl des Sollens nicht fehlen; sie dürfe nicht Naturwesen werden, sondern müsse die freie bleiben. [3]

Chalybäus meint, man werde von Gott sagen, er sey gut, aber nicht, er sey sittlich. [4]

Spir endlich sagt: im Vergleiche mit uns sey Gott das im moralischen Sinne Höhere. [5]

Wir schliessen diesen Abschnittt mit der Anführung der Gedanken von Strauss über die vorliegende Frage. Der Begriff der Heiligkeit Gottes, sagt derselbe, sey der, dass Gott wolle, was er solle, und solle, was er wolle. Dabei sey immer ein moralisches Gesetz angenommen, nach welchem der göttliche Wille sich bestimme. Dieses Verhältniss eines Gesetzes zu einem Willen werde durch Sollen ausgedrückt. Man sage zwar: Gott dürfe nicht so gedacht werden, wie wenn er von diesem moralischen Gesetze als einer fremden Macht abhängig sey, vielmehr sey er selbst das persönliche Sitten-Gesetz, und sein Bewusstwerden durch das Sitten-Gesetz sey nur das Bewusstseyn seines absoluten Willens durch seinen absoluten Verstand; allein indem dieses Bewusstwerden als ein freies bezeichnet werde, scheine die Möglichkeit vorausgesetzt zu werden, dass Gott wohl auch anders wollen und handeln könne; und diess sey in dem Begriffe der Heiligkeit und der sittlichen Güte auch wirklich enthalten; und so wäre, wie Weisse ganz richtig sage, Gott nicht

1 Ztschr. f. exacte Ph. Bd. III. S. 156—57.
2 Philos. Monatshefte. Bd. II. S. 88.
3 Ibid. Bd. III. S. 258.
4 System der specul. Ethik. Th. I. S. 180.
5 Moralität und Religion. S. 143.

gut zu nennen, wenn nicht auch für ihn das Böse eine metaphysische Möglichkeit wäre. Damit sey aber der Begriff des Absoluten aufgehoben. So wollen die Begriffe des Absoluten und der Heiligkeit nicht zusammen gehen, sondern schliessen sich aus. Wer es mit der Heiligkeit ernstlich nehme, der trete der Idee des Absoluten zu nahe, welche durch den leisesten Schatten der Möglichkeit, anders zu seyn, als sie sey, verunreinigt werde.[1] — Strauss hat jedoch keinen Weg anzugeben gewusst, auf dem man sich aus diesem Zwiespalte retten könnte.

Wir unsrerseits aber müssen uns unsre Kritik in Betreff dieses Punktes bis zum Schlusse dieses Kapitels vorbehalten.

Gott als moralischer Gesetzgeber.

Mit dem Begriffe Gottes als eines ethischen Wesens hängt dessen Auffassung als moralischen Gesetzgebers nahe zusammen, wesshalb von dieser Auffassung auch noch die Rede seyn muss.

Von Kant haben wir schon in dem Abschnitte »Sittlichkeit und Religion im subjectiven Sinne« angeführt, dass er Gott als moralischen Gesetzgeber auffasst. Wir fügen dem hier noch folgenden Ausspruch desselben bei: Wir müssen uns das Urwesen als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken. Das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut sey die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen.[2] — Wir erinnern indessen daran, dass Kant, wie wir angeführt haben, daneben ausgesprochen hat, die ethische Gesetzgebung könne keine äussere seyn, selbst nicht die eines göttlichen Willens.

Hegel postulirt für die Vorstellung einer vollendeten Moralität einen heiligen moralischen Gesetzgeber, durch welchen auch erst die vielen moralischen Gebote zu heiligen werden.[3]

Ulrici sagt: Sobald das Gefühl des Sollens und das Gefühl der Freiheit, eines am andern, zum Bewusstseyn erwache, werde auch das Sollen sofort als Ausdruck eines Gesetzes empfunden, das der Mensch, da es eine Beschränkung seiner Freiheit involvire, sich nicht selbst gegeben haben könne. Mit dem Daseyn eines Gesetzes werde daher *implicite* das Daseyn eines Gesetzgebers empfunden,

1 Christliche Glaubens-Lehre. Th. I. S. 592—95.
2 Werke. Bd. IV. S. 344—45.
3 Werke. Bd. II. S. 456.

das Gefühl des Sollens werde zur Gefühls-Perception einer göttlichen Anregung, Anleitung und Anforderung. [1]

O. Pfleiderer äussert sich dahin: Der Sittlichkeit komme allerdings Autonomie zu, indem sie ihre Gesetze nicht von aussen durch willkührliche Satzungen zu empfangen habe, sondern sie aus der eigenen Natur des Menschen selbst entnehme. Allein diese Autonomie schliesse die Theonomie nicht aus, sondern erst recht ein. Sey nehmlich die menschliche Natur eine gottebenbildliche, so sey die Verwirklichung der menschlichen Anlage identisch mit der Erfüllung des göttlichen Willens, und die vollendete menschliche Gemeinschaft sey dann zugleich das vollendete Reich Gottes. Es sey eine nicht weiter zu beweisende Thatsache, dass in uns ein Sitten-Gesetz sey, das sich mit dem Anspruch auf unbedingte Nothwendigkeit an den Willen wende. Dieses Sitten-Gesetz könne nicht aus der Natur kommen. Wenn nun auf die Erklärung dieser Thatsache nicht verzichtet werden wolle, so müsse nach dem Gesetze des zureichenden Grundes ein übersinnliches geistiges sittliches Wesen angenommen werden, welches die schöpferische Ursache der menschlichen Natur überhaupt, und damit auch des in ihr angelegten Sitten--Gesetzes sey. [2]

Wir haben diese Reflexion etwas ausführlicher wiedergegeben, weil sie in der That der Typus der schnellfertigen Argumentation einer landläufigen theologisirenden Moral-Philosophie ist. Ein in den Menschen gelegtes Sitten-Gesetz wird hier ohne nähere Prüfung und Untersuchung ohne weiteres als eine nicht zu bestreitende und keines besondern Beweises bedürftige Thatsache, und die Gott-Ebenbildigkeit des Menschen als ein feststehendes Dogma hingestellt, wonach es dann Kinder-Spiel ist, den Beweis der Göttlichkeit des Moral-Gesetzes vollends zu formuliren. Reflexionen dieser Art noch mehrere anzuführen, wäre ohne alles Interesse.

Wir führen dagegen eine Äusserung von Strauss an: Wenn das Sitten-Gesetz nicht göttlichen Ursprungs sey, so verliere es allerdings seine Heiligkeit, die ihm nur dann ersetzt würde, wenn sich dessen innere Nothwendigkeit, sein Hervorgang nicht blos aus dem geselligen Bedürfniss, sondern aus der Natur oder dem Wesen des Menschen einsehen liesse. [3]

Gegenüber von denjenigen, welche in dem Sitten-Gesetz eine

1 Leib und Seele. S. 721.
2 Das Wesen der Religion. S. 122—23. 175.
3 Der alte und der neue Glaube. S. 231.

Gesetzgebung Gottes erblicken, wäre indessen das Ansinnen ein berechtigtes, dass sie auch Aufschluss über die Motive Gottes zu dieser Gesetzgebung geben, und damit seine Berechtigung zu diesem Gesetzgebungs-Werke nachweisen mögen. In dieser Beziehung erinnern wir an einen Ausspruch Thilo's: dass es widersittlich sey, das Recht Gottes, solche Gesetze zu geben, auf seine absolute Macht zu gründen.[1]

Befolgung der Gebote Gottes.

Wenn Gott den Menschen sittliche Gebote gegeben hat, so muss er natürlich wollen, dass dieselben von den Menschen auch befolgt werden, und wir wollen es nicht versäumen, die hierauf bezüglichen Aussprüche einiger Philosophen anzuführen.

Kant sagt in dieser Beziehung kurzweg: Der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen sey ein Princip *a priori*, wonach sich der Mensch nothwendig beurtheilen müsse.[2] Ihm ist also die Verbindlichkeit des Menschen zur Befolgung dieser Gesetze ein keines weitern Beweises bedürfendes Postulat, wobei es jedoch eigenthümlich, ja paradox ist, wenn er, wie wir schon früher angeführt haben, sagt: diese Pflicht gegen Gott sey jedoch in Wahrheit eine Pflicht gegen uns selbst, und dieses damit motivirt, dass ja die Idee Gottes ganz aus unsrer eigenen Vernunft hervorgehe, von uns selbst gemacht werde, und wir somit hiebei kein gegebenes Wesen vor uns haben, gegen welches uns eine Verpflichtung obläge.[3] — Aus diesen Motiven hätte Kant vielmehr folgern müssen, dass die Vorstellung von göttlichen Gesetzen nur eine subjective Einbildung sey, und daher von einer Verbindlichkeit, solche uns nur vorgestellte Gesetze zu befolgen, nicht die Rede seyn könne.

Doch Kant trit seiner eigenen Aufstellung von einer für die Menschen verbindlichen göttlichen Gesetzgebung noch mit einer andern Einwendung entgegen, indem er so raisonnirt: Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als soferne wir uns zugleich als Geschöpfe Gottes ansehen. Es sey aber für unsre Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen seyn sollen, da Schöpfung die Freiheit

[1] Ztschr. f. ex. Ph. Bd. I. S. 297.
[2] Werke. Bd. IV. S. 345.
[3] Bd. IX. S. 300—301.

ausschliesse. So lasse sich die göttliche, blos freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben nicht vereinbaren. Man müsse daher jene schon als existirende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Natur-Abhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine blos moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nöthigung bestimmt werden.[1] — Das ist ein theoretisches Bedenken gegen die practische Annahme einer von Gott relevirenden sittlichen Gesetzgebung. Man erinnert sich aus dem Kapitel über die Freiheits-Frage, dass Kant die Willens-Freiheit für etwas durchaus Unbegreifliches erklärt. Hier nun geht er noch einen Schritt weiter, und führt als positive Instanz gegen die Willens-Freiheit des Menschen auf, dass er als ein Geschöpf Gottes angesehen werden müsse, ein Geschöpf aber eben seiner ihm anerschaffenen Natur wegen nicht frei seyn könne. Nun ist es ihm aber ein apriorischer Satz, dass der Mensch unter den göttlichen moralischen Gesetzen stehe und solche zu befolgen habe. Hiezu ist jedoch eine unerlässliche Bedingung, dass ihm Willens-Freiheit zukomme; also — kann der Mensch nicht von Gott erschaffen seyn. Das ist die stillschweigende Conclusion Kant's, die er aber ausdrücklich auszusprechen nicht den Muth hatte. In Wahrheit liegt in jener Reflexion Kant's gerade das umgekehrte Argument: Es ist eine Thatsache, dass der Mensch kein absolutes Wesen, dass vielmehr seine Natur eine ihm anerschaffene ist; es kann ihm daher keine Willens-Freiheit zukommen; da aber eine sittliche Gesetzgebung die Willens-Freiheit derjenigen, für welche sie gegeben ist, voraussetzt, so kann Gott für den Menschen kein Sitten-Gesetz gegeben haben.

J. G. Fichte in seinem religiös-sittlichen Pathos hat derartige Bedenklichkeiten gar nicht an sich heran kommen lassen, er hat es für schlechthinige Pflicht des Menschen erklärt, das Sitten-Gesetz als den Willen Gottes, den er auch den Ausführer des Sitten-Gesetzes nennt, zu erfüllen, und zwar rein um seiner selbst willen, nicht mit einer nebenher auf Glückseligkeit gerichteten Absicht.[2]

Eine eigenthümliche Aufstellung findet sich bei Stahl: Das Gute sey ein Postulat sowohl göttlicher Anforderung, als eigenen menschlichen Wollens, aber nur erstere begründe eine Verbindlichkeit; ein Sollen setze nothwendig einen höheren Willen voraus, dem der unsrige gebunden sey. Nur die Übertretung gegen einen

[1] Bd. X. S. 171.
[2] Werke. Bd. IV. S. 339. 362. 490. Bd. V. S. 520-22.

solchen Willen sey Sünde im Unterschiede von der blosen Unsittlichkeit.[1]

Im Übrigen finden sich in der Lehre von der Verbindlichkeit zu Befolgung der Gebote Gottes weiter keine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeiten.

Dagegen sagt Feuerbach: Die moralischen Gebote, als Gebote eines äusserlichen Gesetzgebers vorgestellt, treten in die Kategorie willkührlicher polizeilicher Gebote; was gethan werde, geschehe nicht, weil es gut und recht sey, so zu handeln, sondern weil es von Gott befohlen sey.[2]

Und Frauenstädt: Es sey bedenklich, die Pflichten, anstatt sie aus der sittlichen Natur des Menschen abzuleiten, auf göttliche Gebote zu gründen, Gehorsam gegen Gott zum Motiv der Pflicht-Erfüllung zu machen. Der Gehorsam, zur Ur-Pflicht gemacht, wirke demoralisirend. Es sey immer eine Stufe sittlicher Rohheit, auf der nur der Glaube an das göttliche Gebot und an die für die Erfüllung desselben verheissene Belohnung so wie die für die Übertretung angedrohte Strafe zum Rechten und Guten anzutreiben vermöge.[3]

Einheit mit Gott.

Jene Lehre von der Pflicht des Gehorsams gegen die göttlichen Gebote steigert sich jedoch bei vielen zu der Forderung einer förmlichen Einheit mit Gott. So will J. G. Fichte, dass das Ich ganz in das reine göttliche Daseyn hineinfallen solle, so dass gar nicht mehr Zwei, sondern nur Eins, nicht mehr zwei Willen, sondern nur noch Einer und ebenderselbe Wille alles in allem sey. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu seyn begehre, komme Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch könne Gott werden; so bald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichte, bleibe allein Gott übrig und sey alles in allem. Der Mensch könne sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst, als die eigentliche Negation könne er vernichten, und dann versinke er in Gott. Diese Selbst-Vernichtung sey der Eintrit in das höhere Leben, die reine und höhere Moralität. In der Liebe seyen Gott und der Mensch Eins.[4] Das Ich sey Leben des absoluten Begriffs, und müsse sich darum durch-

1 Rechts- und Staats-Lehre. Bd. I. S. 101—2. 245. Note.
2 Das Wesen des Christenthums. S. 284.
3 Das sittliche Leben etc S. 491. 493. 496.
4 Werke. Bd. V. S. 518. 540.

aus nur als solches erscheinen. Ein Ich, in dessen Selbstbewusstseyn irgend ein anderes Princip vorkäme, als jener absolute Begriff, wäre insoferne nicht das wahre, sondern das blose Schein-Ich. Daher die Formel der Sitten-Lehre: Das Ich muss sich erscheinen als durchaus und schlechthin nichts anderes, als Leben des absoluten Begriffs, oder: es muss sich erscheinen mit einem absoluten Willen der Pflicht, welcher alles Besondere schlechthin aufhebt. Das Ich müsse gänzlich vernichtet, es müsse gar kein Ich da seyn. Das sey Sittlichkeit. [1]

Von Schelling sey unter Hinweisung auf seine schon oben angeführte Aussprüche hier noch Folgendes ausgehoben: Die absolute Identität der Seele mit Gott zu erkennen, sey der erste Grund der Sittlichkeit. Die Tendenz der Seele, mit dem Centrum, mit Gott, Eins zu seyn, sey Sittlichkeit. Die Seele solle ganz Eins werden mit Gott, und eben dadurch mit sich selbst, so dass es ihr unmöglich werde, anders, als nach der Idee Gottes, zu handeln. Wer in der Identität mit Gott sey, der handle der innern Nothwendigkeit seiner Natur gemäss. [2]

Hegel bestimmt die Sittlichkeit so, dass die vielen einzelnen selbstständigen Wesen, in welche die allgemeine Substanz auseinander gegangen sey, ihre Einzelheit aufopfern, und dass diese allgemeine Substanz ihre Seele und ihr Wesen sey; wesshalb das Thun der Individualität zugleich an sich seyendes allgemeines Thun sey. Das Böse sey das Andere, Endliche, Negative, Gott sey das Gute. Die Möglichkeit der Versöhnung sey nun darin, dass die an sich seyende Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur gewusst werde. Der Mensch könne so sich aufgenommen wissen in Gott, und zwar aufgenommen in ihn nach seinem Wesen, seiner Freiheit und Subjectivität. Diess sey aber nur möglich, insoferne in Gott selbst diese Subjectivität der menschlichen Natur sey. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit, sey der Gedanke des Menschen und die an und für sich seyende Idee des absoluten Geistes. [3]

Von J. H. Fichte führen wir folgende Aussprüche an: Im Einswerden des menschlich endlichen Willens mit dem göttlichen sey der Ursprung und die Vollendung der Sittlichkeit gefunden. — Der ursprüngliche Wille, der Grundwille, könne nichts anderes zu seinem Ziele haben, als die Hervorbringung der innern Wechsel-

1 Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 36—37. 54—55.
2 Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 52—53. 55—56. 556. 565.
3 Werke. Bd. II. S. 256. 283. Bd. XII. S. 281.

Beziehung und Einheit, durch welche das Menschen-Geschlecht in Gott umfasst sey. — Der ethische Process sey die bewusste Auswirkung der ergänzenden Gemeinschaft, welche an sich oder in Gott zwischen allen Geistern bestehe, die Hervorbildung des Verhältnisses, welches die Menschheit ewig in Gott habe, in das Bewusstseyn. Damit erst sey das Ziel alles Erden-Daseyns, der immanente Zweck der Menschen-Schöpfung erreicht. — Wir seyen ursprünglich Eins mit Gott. — Der endliche Geist sey in innigster unauflöslicher Einheit mit der geistigen Substanz Gottes. Die höchste wahrhafte Sittlichkeit sey Einswerden mit Gott in freier Unterwerfung, in freier Begeisterung des Willens und im Bewusstseyn dieser Einheit. — Durch das Medium seines Willens sey das Subject Eins mit Gott.[1]

Die Einheit mit Gott, welche diese verschiedene Philosophen lehren oder fordern, ist, wie von selbst in die Augen fällt, nicht dieselbe; insbesondere ist, was diessfalls Hegel lehrt, etwas ganz anderes, als was die drei übrigen aufstellen. Es liegt jedoch für uns keine Veranlassung vor, uns dabei aufzuhalten. Das ihnen allen Gemeinsame ist, dass sie sich geriren, als hätten sie Gott nicht nur als etwas objectiv Erkennbares und auch wirklich von ihnen vollständig Erkanntes, sondern auch als ein wirkliches reales und gegenständliches Object vor sich, während eine solche objective Erkenntniss Gottes gar nicht möglich, der Gott dieser Philosophen vielmehr nichts, als das von der positiven Religion aufgestellte, jeder philosophischen Begründung entbehrende anthropomorphistische Bild eines solchen, und ihre so titulirte Einheit mit demselben nur die geschraubte Einbildung einer krankhaften Phantasie ist. In Betreff der Hegel'schen Aufstellungen genügt eine Verweisung auf das, was wir in unserm ersten Theile vorgetragen haben, in Betreff der übrigen aber eine Hinweisung auf die allgemeine Kritik, welche wir am Schlusse dieses Kapitels werden folgen lassen.

Die Sittlichkeit des Menschen und Gott.

Wir sprechen hier nicht von der Art und Weise, wie sich das einzelne Individuum seine Beziehung zu Gott in sittlicher Beziehung denkt, sondern von dem, was die Ethiker über dieses Verhältniss, als ein in Wirklichkeit bestehendes, wenn auch dem Einzelnen vielleicht unbewusstes, aufstellen.

[1] System der Ethik. Th. I. S. 23. Th. II. Abth. I. S. VIII. 19—21. 142. 189. 193—94. Specul. Theologie. S. 471—72. Psychologie. Th. II. S. 189.

Bei Kant, welcher sich aller positiven Aufstellungen in Betreff Gottes möglichst enthielt, findet sich in dieser Richtung gar nichts.

J. G. Fichte sagt im Allgemeinen: Gottes inneres und absolutes Wesen trete heraus als Schönheit, als vollendete Herrschaft des Menschen über die Natur, als der vollkommene Staat und Staaten-Verhältniss, als Wissenschaft, kurz in dem, was er Ideen nenne; sodann aber speciell: Was der moralisch religiöse Mensch wolle und treibe, sey die unmittelbare Erscheinung Gottes in ihm. Der Religiöse begreife das Pflicht-Gebot in sich als das Gesetz der ewigen Fort-Entwicklung des Einen göttlichen Grund-Lebens. Was dem moralischen Menschen Pflicht-Gebot gewesen sey, das sey ihm die innere Fortschreitung dieses Einen Lebens. [1]

Schelling spricht aus: Das Wesen Gottes und der Sittlichkeit sey Ein Wesen; diese in seinen Handlungen ausdrücken, sey eben so viel, als das Wesen Gottes ausdrücken. Eine sittliche Welt sey überhaupt erst, wenn Gott sey; und diesen seyn zu lassen, damit eine sittliche Welt sey, sey eine vollkommene Umkehrung der wahren Verhältnisse, ihn aus der Sittlichkeit folgern zu wollen, sey ein Gräuel. Alles Handeln fliesse aus dem göttlichen Willen. Es gebe keine andere Trefflichkeit der Seele, als die aus dem Göttlichen selbst stamme, und der Mensch könne nichts seyn ohne Gott. Aber das, was aus dem Göttlichen fliesse, sey nicht blose Sittlichkeit, sondern mehr als Sittlichkeit, Religion, Heroismus, Glaube, Treue gegen sich selbst und Gott. Gott müsse die Substanz alles Denkens und Handelns seyn. Das, was den Menschen auf übernatürliche, göttliche Weise binde, komme nicht aus ihm selbst, sey nicht seine Moralität, sondern komme aus Gott. [2]

Von Hegel haben wir Folgendes anzuführen: Das Selbstbewusstseyn wisse die Pflicht als das absolute Wesen. Das Göttliche, in die bestimmten Verhältnisse des wirklichen Geistes eindringend, sey das Sittliche. Die Institutionen der Sittlichkeit seyen göttliche. In der Sittlichkeit sey das Individuum auf eine ewige Weise; sein empirisches Seyn und Thun sey ein schlechthin allgemeines; denn es sey nicht das Individuelle, welches handle, sondern der allgemeine absolute Geist in ihm. [3] Es ist übrigens bezeichnend für die Anschauung Hegels, dass er sagt, das Sittliche sey eine Tragödie,

[1] Werke. Bd. V. S. 526. 535. Bd. VII. S. 233.
[2] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 53. 548. 557—59.
[3] Werke. Bd. II. S. 438. Bd. XII. S 97. 344. Hegels Leben. S. 127.

welche das Absolute ewig mit sich selbst spiele, welche Tragödie er aber je nach dem auch die Gestalt einer Komödie annehmen lässt. [1]

Nach J. H. Fichte und seinem »ethischen Theismus« ist durchaus Gott das Wirkende in der menschlichen Sittlichkeit. Wir heben aus dem, was er diessfalls überall ausspricht, unter Zurückweisung auf das, was wir bereits früher (in dem Abschnitte »Sittlichkeit und Religion etc.«) von ihm angeführt haben, noch Folgendes heraus: Der ganze ethische Process sey die bewusste Auswirkung der ergänzenden Gemeinschaft, welche an sich oder in Gott zwischen allen Geistern bestehe, die Hervorbildung des Verhältnisses, welches die Menschheit ewig in Gott habe, in das Bewusstseyn derselben. Das Ansich des Menschen, sein Genius, sey die eigenthümliche Darstellung des göttlichen Geistwesens, der Ideen, welche der Menschheit nicht durch blos menschliche Kraft eingepflanzt werden können. Die Eigenthümlichkeit des Genius sey das Ewige in jedem und das Gott-Offenbarende in der Geschichte. Nicht blos menschliche Freiheit und ein endliches Thun wirke im ethischen Processe, sondern es seyen eigentlich göttliche Kräfte, welche die menschliche Freiheit ergreifen, sie begeisternd über die natürliche Selbstsucht erheben, und so den ethischen Process zum Abschluss bringen. Gott sey es, der jenen höhern Willen in uns schaffe. Das Ewige, Göttliche zehre das blos Menschliche auf, um den eigentlichen Menschen, den Genius, in der höhern, geistigen Gestalt erstehen zu lassen (»Wiedergeburt«). Im Sittlichen handle nicht blos der subjective Einzeln-Wille, sondern durch ihn und seine Selbstständigkeit hindurch der ewige Wille des Guten, Gottes. Die Fundamental-Wahrheit seiner Ethik sey, dass, wie die Sittlichkeit des Einzelnen nur Werk einer göttlichen Begabung sey, so auch jeder wahrhafte und wirksame Fortschritt in der Geschichte nur durch göttliche Assistenz im aller eigentlichsten Sinne möglich werde. Das ethisch Instinctive in Familie, Staat, Humanität und Religion sey kein Menschen-Werk. Der sittliche Wille und die ganze Welt der Sittlichkeit gehöre in die Sphäre des absoluten Geistes. Das Unbedingt-Gute und der schlechthin uns ergreifende Wille des Guten sey nicht blos in uns, sondern als Grund-Bedingung des Unbedingten selbst, als Wesen des göttlichen Geistes zu setzen. Gott wirke in jedem Wesen, diesem unbewusst, und bringe mit ursprünglicher Weisheit den immanenten Zweck in ihm hervor. Dieser Begriff des endlichen Schaffens vermöge allein die ethischen Räthsel des Daseyns auf eine Vernunft und Gemüth

[1] Bd. I. S. 386—88.

befriedigende Weise zu lösen. Doch sey nur derjenige Geistes-Gehalt in der Geschichte, wie im Leben des Individuums, göttlichen Ursprungs, welcher die höchste, die dauerhafteste, die beseligendste Liebe in uns entzünde. [1]

Von Wirth führen wir die Äusserung an: Der Geist in der Form freier Sittlichkeit sey die wahrhafte Existenz des Absoluten. Die reine Idee des Absoluten sey Eins mit dem Wesen der Sittlichkeit, und umgekehrt das allgemeine Wesen der Sittlichkeit die wahrhafte Idealität Gottes. Die Wissenschaft hievon oder die Construction des Absoluten zum freien Griffe einer Welt sey die reine Ethik. Diese habe aus dem reinen Begriffe des Absoluten das Wesen der Sittlichkeit zu begreifen, und sie darin zu erkennen als das, was sie an sich sey, als absolute Evolution des Absoluten. [2]

Noch wollen wir einer Äusserung von Stahl Erwähnung thun: Das Gute habe seinen Innhalt und sein bindendes Ansehen in dem göttlichen Willen. Das Gute sey eine Verbindlichkeit für den Menschen nur vermöge seiner Abhängigkeit von Gott. Das Ethos sey aber nicht ein bloses Aufgefordertseyn durch Gott, sondern zugleich das eigene Wesen und Wollen der Creatur. Moral und Religion seyen eben so sehr ein Sollen, als ein Wollen des Menschen. [3]

Diesen Auffassungen stellt sich jedoch eine andere gegenüber, wonach Gott in keiner Beziehung zur menschlichen Sittlichkeit steht. Wir weisen diessfalls theils auf das schon oben in dem Abschnitte »Sittlichkeit und Religion etc.« Vorgetragene zurück, theils seyen noch folgende Aussprüche zweier Dissentienten angeführt.

Zeller erklärt eine solche Mitwirkung Gottes bei dem sittlichen Thun und Lassen des Menschen für widersprechend und sagt: Während die Theologie die Sittlichkeit in letzter Beziehung für ein Verhältniss des Menschen zu Gott und das Sitten-Gesetz für ein positives göttliches Gebot zu erklären pflege, so liege es im Wesen der Philosophie, die sittliche Pflicht als an und für sich nothwendig, und das sittliche Handeln als unmittelbar durch den Begriff des Menschen gefordert zu betrachten. [4]

Strauss ebenso: Die sittlichen Pflichten beruhen nicht auf

[1] System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 20. 24. 31. 33. 183. 188. 194. Abth. II. S. 6. 366. 438—39. Speculative Theologie. S. 53—54. 469. 782. Die Seelen-Fortdauer etc. S. 374. Vermischte Schriften. Th. I. S. 282. Th. II. S. 146. Psychologie. Th. II. S. 188. Dessen Ztschr. Bd. 21. S. 235. Bd. 57. S. 16.

[2] System der specul. Ethik. Bd. I. S. 19. 21.

[3] Rechts- und Staats-Lehre. Th. I. S. 98—99.

[4] Theologische Jahrbücher. Bd. VI. S. 29. 212—14.

positiven göttlichen Geboten, sondern haben ihre Geltung nur daher, dass sie in der Natur des menschlichen Wesens liegen.[1]

Sittlichkeit durch Gottes Beistand.

In Betreff des Verhältnisses Gottes zur menschlichen Sittlichkeit haben wir noch dessen zu gedenken, was einzelne Ethiker über den Beistand vorbringen, welchen Gott dem Menschen zur Förderung seiner Sittlichkeit leisten soll.

Hier ist vor allen J. G. Fichte zu nennen. Er sagt zuerst im Allgemeinen: Gott fliesse in die Natur ein, lediglich um das Moral-Gesetz zu befördern. Wie aber dieses geschehe, wie es möglich sey, darauf antworten zu wollen, wäre unphilosophisch. Dieser Einfluss werde absolut postulirt, begriffen oder erklärt könne er nicht werden.[2] Speciell in Betreff des Menschen aber sagt Fichte weiter: Durch unsern sittlichen Willen, durch das Gebot der Heiligung hänge Gott mit uns zusammen und fliesse auf uns ein. Keiner könne sich selbst sittlich machen, sondern müsse es eben schlechthin werden. Diese Wiedergeburt sey eben so wenig ein Werk der Freiheit, als es die erste fleischliche Geburt sey. Keiner könne sich wiedergebären zur sittlichen Erscheinung, sondern diese Wiedergeburt müsse durch die Kraft Gottes geschehen. Der Mensch müsse es erwarten, dass das göttliche Bild in ihm heraus breche. Der Glaube an eigenes Vermögen und eigene Kraft, sich sittlich zu machen, sey das sichere Zeichen, dass das göttliche Bild noch nicht herausgekommen sey, und das grösste Hinderniss dagegen. Aller eitle Stolz müsse niedergeschlagen, und rein erkannt werden, dass in uns als eigene Kraft gar nichts Gutes sey. Bis jetzt sey das Menschen-Geschlecht durch Gott erzogen worden, und werde noch länger auf diese Weise erzogen werden, bis es in sich selbst erwache und seine Erziehung selbst übernehme. Die ganze gegenwärtige Welt habe keine andere Absicht ihres Daseyns, als die Bildung der Menschheit zur Sittlichkeit, und man spreche mit vollem Recht von einer göttlichen Welt-Regierung und Vorsehung, doch leite Gott die Menschheit ausser und über aller Zeit durch sein Erscheinen in der Welt.[3]

[1] Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. S. 627.
[2] Ztschr. v. Fichte. Bd. 23. S. 216.
[3] A. a. O. S. 222. Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 41. 42. 45—46. 58. 84—88.

Schelling sagt: Alle Menschen werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, und aus diesem finstern Princip könne, wie der Mensch jetzt sey, nur durch göttliche Permutation das Gute als das Licht herausgebildet werden. [1]

Hegel kommt auch auf die Frage: ob das Subject die Versöhnung aus sich, durch seine Thätigkeit und Frömmigkeit zu Stande bringen und sein Inneres der göttlichen Idee angemessen machen könne. Die Frage besteht aber eigentlich für seine pantheistische Philosophie gar nicht, und so sagt er: Die Möglichkeit der Versöhnung sey nur darin, dass die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewusst werde, der Mensch sich in Gott aufgenommen wisse, was nur möglich sey, insoferne in Gott selbst die Subjectivität der menschlichen Natur sey. [2]

Besonders ist es J. H. Fichte, der jenen Gedanken einer göttlichen Nachhilfe im Sittlichen ausgesponnen hat. Wir heben hier von ihm Folgendes aus: Wie wir Gott nicht zu lieben vermögen ohne Gott, so vermögen wir ohne ihn auch die Menschen nicht in ethischem Sinne zu lieben. Der die Welt und die eigene Selbstsucht überwindende Wille der Liebe in uns sey nur der in uns wirkende Wille einer ewigen göttlichen Liebe. [3] — Die gründliche Wissenschaft verwerfe den Wahn einer selbstgemachten Sittlichkeit und Selbst-Gerechtigkeit als eine kurzsichtige Selbst-Täuschung. Eine aufrichtige Selbst-Beobachtung müsse uns lehren, dass der Grund und Ursprung unsrer Sittlichkeit, mithin auch unsrer Besserung und Wiedergeburt, nicht Menschen-Werk sey, sondern Werk einer göttlichen Erweckung. Von dieser Gnaden-Erwählung sey jedoch keiner ausgeschlossen, sondern in jedem sey die ganze Immanenz der ethischen Idee. Die Tugend jedoch, eben weil sie auf einer göttlichen, aber erst zu entwickelnden, Begabung beruhe, sey hiernach gleichwohl das Resultat freier Erwerbung von Seiten des Subjects und der Zurechnung anheimfallende Selbst-That desselben. — Selbst-Erlösung und Selbst-Beseligung des Menschen sey der höchste Widerspruch, die abstossendste Ungereimtheit. Seine Wiederherstellung könne nicht er selbst mit blos endlichen Kräften vollbringen, sondern die ewige göttliche Kraft müsse ihn zu sich erheben. Diess wirke der göttliche Geist in der Form des Genius, und das Kriterium des Genius sey das Grund-Bewusstseyn selbstaufopfernder

1 Werke. Abth. I. Bd. VII. S. 388.
2 Werke. Bd. XII. S. 278—81.
3 Seine Ztschr. Bd. 21. S. 235.

Begeisterung. — Der Mensch könne nicht aus sich selbst den ihm immanenten Zweck verwirklichen; dazu sey eine göttliche Welt-Erhaltung und Vorsehung erforderlich. Gott könne auch im geistigen Universum nur durch gesteigerte Einwirkung ergänzen, was durch falsch gewendete Freiheit im Reiche des endlichen Geistes hervorgetreten sey. — Keine ideale culturerzeugende That des Menschen-Geistes sey ohne innern Beistand (Eingebung) des göttlichen Geistes möglich. — Eben so wenig, wie eine menschlich hervorgebrachte Sittlichkeit, gebe es eine selbstgeschaffene Religiosität. Ohne diesen göttlichen Beistand und fortdauernde Assistenz wäre die Gesellschaft in steter Gefahr, in Trümmer zu gehen.[1]

Von denjenigen, welche derselben Ansicht sind, wollen wir nur noch Wirth anführen, welcher sagt: Ohne die Hilfe des absoluten Geistes sey keine sittliche Verjüngung möglich.[2]

Es hat diese Ansicht einen dogmatischen Geschmack; denn nach der alten Kirchen-Lehre mussten, wie Strauss dieses bezeugt[3], um den Menschen aus der Erbsünde herauszuziehen, sein eigener freier Wille und die Unterstützung der göttlichen Gnade zusammenwirken.

Gott als moralischer Richter. Belohnung und Strafe.

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, dass, wenn die Befolgung des Gesetzes und die Tugend ein Verdienst, die Gesetzes-Übertretung eine zurechenbare Verschuldung ist, es dann nothwendig ein Forum geben müsse, vor welchem die Menschen über ihr sittliches Verhalten Rechenschaft ablegen müssen, und von welchem desshalb Gericht über sie gehalten werde, auch dass ein solches Richter-Amt nur von Gott, und zwar in einem jenseitigen Leben, ausgeübt werden könnte. Es ist dieses zwar ein Thema von wesentlich religiösem Anstrich, und das daher nothwendig auch in der Religions-Lehre des Nähern abgehandelt werden muss; aber die herkömmliche Sittenlehre spielt hier mit Nothwendigkeit in das religiöse Gebiet hinüber; diese Frage von einem jenseitigen sittlichen Gericht hängt so wesentlich mit jener Sittenlehre zusammen, dass sie in der That ein integrirendes Stück derselben bildet, das

1 System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. VIII. 212—14. Abth. II. S. 439. 493. Specul. Theologie. S. 616—17. 655—56. Die theistische Welt-Ansicht. S. 223. Vermischte Schriften. Bd. I. S. XXI. 282.

2 System der specul. Ethik. Bd. I. S. 158.

3 Christliche Glaubenslehre. Th. II. S. 400—401.

desswegen in ihr auch etwas näher abgehandelt werden sollte, was jedoch in den Ethiken nicht zu geschehen pflegt, wo vielmehr dieses Thema meist ganz umgangen wird, oder sich darüber kaum eine Andeutung findet. Die Kritik darf jedoch über diese nothwendige Consequenz der gewöhnlichen Sittenlehre nicht stillschweigend weggehen, sondern hat sie im Gegentheil mit Nachdruck an's Licht zu ziehen.

Kant hat sich zwar nicht gescheut, die Frage zu berühren, sie hat ihn aber sichtbar in Verlegenheit gebracht. Er spricht sich darüber folgendermassen aus: Die Übertretung eines sittlichen Gesetzes sey nach unsrer practischen Vernunft strafbar. Jede Strafe müsse gerecht seyn, sie müsse mit dem moralisch Bösen als Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden. Ein Verbrechen sey aber nicht desswegen ein solches, weil es bestraft werde. — Im Urtheil unsrer eigenen Vernunft mache die göttliche Gerechtigkeit, und zwar als strafende, Ansprüche an uns. Belohnung lasse sich von Seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten, und keine Rechte, gegen jenes haben, sondern blos aus Liebe und Wohlthätigkeit ableiten. Noch weniger könne bei einem solchen Wesen ein Anspruch auf Lohn Statt finden, und eine belohnende Gerechtigkeit sey im Verhältniss Gottes zu Menschen ein Widerspruch. In der Idee jener strafenden Gerechtigkeits-Ausübung sey jedoch etwas, was sich mit dem Verhältniss des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen lasse, nehmlich das, dass Gott selbst oder sein Recht verletzt seyn müsste, eine Vorstellung, welche für unsre practische Vernunft ganz leer sey. Es sey nehmlich nicht ein persönliches Wesen, welches das Recht spreche, sondern die ewige Gerechtigkeit, gleichsam als Substanz, als ein überschwängliches, einem übersinnlichen Subject angedachtes Princip. Daneben nennt aber Kant doch auch wieder Gott selbst den gerechten Richter. Bei der grossen Menge der Verbrecher, sagt Kant weiter, könne es freilich scheinen, als ob die Welt-Schöpfung, als deren Grund man sich doch die Liebe des Welt-Urhebers denken müsse, hätte unterbleiben sollen. Das Verhältniss übersteige jedoch für den Menschen die Grenzen der Begreiflichkeit. Bei alledem will sich Kant auf die Hypothese eines künftigen Lebens gar nicht einlassen. [1]

J. G. Fichte hat die Frage gar nicht berührt, für welche in

[1] Werke. Bd. IV. S. 345. Bd. VIII. S. 151. 263. 273. Note. Bd. IX. S. 358—61.

seiner Ethik auch allerdings kein Raum war. Auch für Schelling bestand dieselbe bei seiner Auffassung der Sittlichkeit eigentlich gar nicht. Er sagt: Was das Verdienstliche der Tugend betreffe, so gebe es vor Gott kein Verdienst und keinen Lohn der Tugend. Dem Unrecht-Handelnden sey eben der geringere Grad der Realität, der in ihm ausgedrückt sey, selbst die Strafe. [1]

Bei Hegel findet man nur ein Paar kurze Andeutungen. Er spricht von der Gerechtigkeit Gottes, sagt aber dabei: Ihm, als Richter der Welt, müsse das Herz brechen; er könne sie nicht richten, sondern sich ihrer nur erbarmen. Ferner sagt er: Der Mensch versichere sich der göttlichen Gnade, wodurch dessen Versöhnung mit der Welt zu Stande komme. [2]

Bei Herbart findet sich nur die Bemerkung: Die unvergoltene That führe den Begriff einer Störung mit sich, die durch die Vergeltung getilgt werde. Hierauf beruhen die Begriffe von Lohn und Strafe. [3]

J. H. Fichte spricht sich zuerst dahin aus: Das sittliche Bewusstseyn lasse uns Gott in seinem Verhältniss zu uns als den heiligen, oder als den strafend gerechten, oder als den verzeihend erbarmenden in uns selber kennen (erleben), und wir seyen innerlich genöthigt, Gott Gerechtigkeit beizulegen. [4] Dann aber sagt er weiter: Strafe und Lohn seyen etwas Innerliches, nichts äusserlich Veranstaltetes oder Verhängtes; wir tragen Himmel und Hölle in uns selbst; beide seyen ebensowohl diesseitige, als sie dennoch aus tiefen, ewigen Quellen stammen, indem stets an den Missbrauch der Kräfte die Strafe als eine darin gegenwärtige geknüpft sey, und das Lohnende des Guten in ihm selber liege. Das Böse sey die unablässig aus ihm im Selbstbewusstseyn sich erzeugende Strafe. Das Gute trage ganz von selbst eine erlösende, das Böse von selbst eine verdammende Macht in sich. Bei gründlicher Erwägung lasse sich jedoch nur denken, dass erst am zeitlichen Ziele der Welt-Entwicklung auch die letzte, abermals immanente, Entscheidung (das letzte Gericht) eintreten könne. [5] Wenn dieses etwas zweideutig klingt, so hat sich Fichte dagegen in jüngster Zeit mit mehr Bestimmtheit dahin ausgesprochen: Das Nichtseynsollende finde in sich selbst sein Gericht und müsse diese unentfliehbare Strafe in

1 Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 547.
2 Werke. Bd. XVIII. S. 76. §. 79. Hegel's Leben. S. 192—93.
3 Werke. Bd. I. S. 141—42.
4 Speculative Theologie. S. 429.
5 Ibid. S. 654.

seinem Selbstgefühl an sich vollziehen. Jenes Gericht brauche nicht als eine von aussen verhängte Sühne in diesem oder in jenem Leben sichtbar hervorzutreten. Die Schuld und der Wille des Guten tragen in sich selbst ihren Lohn. [1]

v. Oettingen spricht sogar von einem richterlichen Zorn Gottes [2], jedoch gleichfalls, ohne sich über die Ausübung seines Richteramtes durch Gott weiter auszusprechen.

Es fehlt indessen nicht an solchen, welche sich entschieden gegen die Annahme eines solchen dereinstigen jenseitigen göttlichen Sitten-Gerichts ausgesprochen haben. Von ihnen nennen wir vor allem Zeller, der, nachdem er den Glauben abgefertigt hat, dass im jenseitigen Leben das Missverhältniss von Schuld und Verdienst auf der einen und von Glück und Unglück auf der andern Seite werde aufgehoben werden, diese seine Betrachtung mit den Worten schliesst: Wenn sich die göttliche Gerechtigkeit nicht schon im Diesseits vollständig offenbare, wenn der Begriff der sittlichen Welt-Ordnung nicht ohne die Vertröstung auf eine künftige Ausgleichung gerettet werden könne, so müssten wir auf seine Rettung überhaupt verzichten. [3]

Frauenstädt spricht sich dahin aus: Auf dem Standpunkte der philosophischen Moral bedürfe es keines Glaubens an Gott und Unsterblichkeit um künftigen Lohnes willen. Die reine Gesinnung begehre keinen Lohn, sie habe ihren Lohn in sich selbst; und auch auf dem objectiven Standpunkte der Güterlehre, lasse sich die Verwirklichung der Güter von der Geschichte erwarten. [4]

Schopenhauer sagt: Der Theismus gebe der Moral eine Stütze der rohesten Art, indem nach ihm der Gott, der anfangs Schöpfer gewesen sey, zuletzt als Rächer und Vergelter auftrete. Es sey eine unhaltbare Lehre, dass der Mensch, obwohl er das Werk eines Andern sey, dennoch für sein Thun und Lassen in alle Ewigkeit verantwortlich seyn solle. Da das Problem, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer seinen natürlichen Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte, so schwer sey, so habe man zu seiner Lösung die Maschinerie einer andern Welt zu Hilfe nehmen müssen. Man habe auf Götter hingedeutet, deren Wille und Gebot die geforderte Handlungsweise sey, und

1 Die theistische Welt-Ansicht. S. 254—55.
2 Die Moral-Statistik. Th. I. S. 849.
3 Theolog. Jahrbücher. Bd. VI. S. 234—40.
4 Das sittliche Leben etc. S. 271—73.

welche diesem Gebot durch Strafe oder Belohnungen entweder in dieser oder in einer andern Welt Nachdruck ertheilen [1]; wobei wir an seinen schon früher angeführten Ausspruch erinnern, dass jedes Sollen nothwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt und ein absolutes Sollen eine *contradictio in adjecto* sey.

v. Hartmann spricht sich dahin aus: Wie die Unsittlichkeit ein unvermeidlicher Übelstand sey, ohne den keine Individuation möglich sey, so sey die Anforderung einer directen göttlichen Gerechtigkeits-Pflege ein theologischer Unverstand, der um eines ganz geringfügigen Nutzens willen die Welt unaufhörlich aus den Fugen ihrer Gesetze rücken müsste. [2]

Doch es hat ja schon der Sophist Kritias geäussert: Da die Menschen Verbrechen im Geheimen verüben und so von der staatlichen Rechts-Pflege nicht erreicht werden, so habe irgend ein schlauer Mann die Lehre von den strafenden und auch in's Verborgene schauenden Göttern erdacht.

Kritik.

Wir zweifeln nicht daran, dass schon die in den vorstehenden Abschnitten gegebene Aufführung der Art und Weise, wie von den Ethikern die Sittlichkeit in Beziehung zu der Religion und zu Gott gebracht wird, bei dem denkenden Leser die Einsicht geweckt haben werde, dass wir es hier mit einer erkünstelten Lehre zu thun haben, welche gegenüber von einem unbefangenen und vorurtheilslosen philosophischen Denken sich nicht behaupten kann. Es liegen darin der Widersprüche so viele, die den diese Lehre vortragenden Ethikern zum Theil selbst zum Bewusstseyn gekommen sind, dass es zu verwundern ist, wie sie gleichwohl ohne Bedenken einer solchen Lehre huldigen und sie vortragen konnten. Man erkennt aber daran, wie sehr die Vorstellungskraft von den von Jugend an genossenen und eingesogenen Lehren befangen und eingenommen wird, wie fest sie sich im Gemüthe einhacken, und wie gross die Macht solcher sich einmal festgesetzt habender Vorurtheile ist, so dass selbst die hervorragendsten Philosophen es nicht über sich erhalten, oder nicht einmal auf den Gedanken kommen, sie zum Gegenstand einer freien und unbestochenen philosophischen Prüfung und Untersuchung zu machen. Kann sich ja sogar ein Herr von

[1] Parerga und Paralipomena. Bd. I. S. 115. Die Welt als Wille etc. Bd. II. S. 528. Die beiden Grund-Probleme etc. S. 201.
[2] Philosophie des Unbewussten. ed. 2. S. 560—61.

Hartmann, wie wir gesehen haben, keine andere, als eine transscendentale, an der Metaphysik hängende Ethik denken.

Dass die Religion, das religiöse Vorstellen, Denken und Fühlen bei dem Einzelnen auf's innigste mit seiner Sittlichkeit, mit seinem sittlichen Vorstellen, Fühlen, Wollen und Thun verknüpft und verschlungen zu seyn pflegt, das ist allerdings eine Thatsache, eine Thatsache, welche ihren Grund nicht nur in den von Kindheit an eingesogenen Lehren hat, sondern deren Bestand auch dadurch gesichert zu seyn pflegt, dass jene Lehren nach der Art, wie sich in langem geschichtlichem Herkommen unsre sociale und religiöse Cultur gestaltet hat, und wie nun eben der Mensch einmal ist, allerdings einem psychischen Bedürfniss entgegenkommen. Es ist auch ganz richtig, dass ein so cultivirtes Gemüth in jener Lehre eine Beruhigung findet, dass manches Individuum darin einen willkommenen Spielraum für die stets flugfertige Phantasie findet, und solchen Phantasien sogar mit einer gewissen, oft das ganze Gemüth in Anspruch nehmenden Liebe nachhängt. Es ist jedoch ein grosser Fehlschluss, welcher der Philosophie übel ansteht, wenn aus diesen erfahrungsmässigen psychologischen Thatsachen ohne weiteres auf die reale Wirklichkeit des Gegenstandes der dabei mitspielenden Vorstellungen geschlossen wird.

Zu diesen Phantasieen eines schwärmerischen Gemüths zählt ganz besonders die so vielfach vernommene Lehre, dass die wahre Sittlichkeit in einer Einheit mit Gott, in einer Gott-Innigkeit, wie J. H. Fichte es nennt, in einer vollständigen Versenkung in ihn bestehe. Was soll sich denn der Verstand hierunter denken? Wer und wo ist denn der Gott, mit dem das menschliche Ich zu einer Einheit zusammengehen könnte? Es ist, wie wir schon angedeutet haben, nichts, als die subjective Vorstellung von einem anthropomorphistischen Gott, und die Einheit mit ihm ein krankhafter Traum, zu dem sich die phantastische Schwärmerei des Gemüths hinaufschwindelt. Alle derartige Vorstellungen haben lediglich eine subjective und damit psychologische, aber entfernt keine reale Bedeutung, und es kommt ihnen daher auch nichts weniger, als eine wirklich philosophische Berechtigung zu.

Es pflegt ihnen aber allerdings in der Regel eine reale Bedeutung beigelegt, sie pflegen als auf einer realen Grundlage ruhend angesehen zu werden; und dann culminiren dieselben nothwendig in der Vorstellung Gottes als eines moralischen Wesens. Diese Vorstellung ist jedoch eine so durch und durch widerspruchsvolle,

dass es schwer zu begreifen ist, wie es kommen konnte, dass sich die Einsicht davon den meisten Ethikern geradezu verschlossen hat, dass sie keinen Anstand genommen haben, den sittlichen Charakter Gottes schlechtweg als eine apriorische Wahrheit hinzunehmen und hinzustellen. Wohl ist bei dem gewöhnlichen, sich nicht mit philosophischem Denken abgebenden Menschen eine kindlich naive anthropomorphistische Vorstellung von Gott, wonach er nichts anderes wäre, als ein bis zur möglich grössten Vollkommenheit gesteigertes menschengleiches Wesen, erklärlich, aus welchem Bilde von Gott sich ihm dann nach rückwärts die Vorstellung ergiebt, dass der Mensch ein gottähnliches, »gottebenbildliches« Wesen sey; und eine der jenem Gott beizulegenden Vollkommenheiten ist dann natürlich auch die moralische, die also bei ihm als moralische Fehlerlosigkeit, als Heiligkeit, auftrit, ohne dass sich der gewöhnliche Mensch über die Denkbarkeit dieser Vorstellung viel Kopfzerbrechen macht. Allein für die Philosophie ist eine solche gedankenlose Naivität des Vorstellens geradezu Selbst-Verneinung, Aufgeben ihrer selbst. Noch schlimmer wäre es, wenn es bei einem Philosophen trotz besserer Einsicht an dem Muth fehlen sollte, diese seine Einsicht jenen hergebrachten und allerdings durch die positive Religion sanctionirten Vorstellungen gegenüber geltend zu machen. Ist es doch der Beruf der Philosophie, die Wahrheit um jeden Preiss zur Geltung zu bringen.

Der Begriff der vollendeten Sittlichkeit, der Heiligkeit, ist nach dem landläufigen Begriff der Sittlichkeit ein unmöglicher, ein sich selbst aufhebender. Nach diesem Begriffe besteht, wie wir früher gesehen haben, die Sittlichkeit in dem subjectiven Kampfe mit dem Bösen, mit der eigenen bösen Lust. Vollkommene vollendete Sittlichkeit könnte nun blos der vollständige Sieg über das Böse, die vollständige Überwindung der eigenen bösen Lust seyn. Weil nun aber eben damit der Kampf mit dem Bösen zu Ende wäre, so könnte dann auch von keiner Sittlichkeit mehr die Rede seyn. Ebenso wenig kann jener Begriff von Sittlichkeit da Platz greifen, wo, weil eine böse Lust gar nicht besteht, ein solcher Kampf gar nie Statt gefunden hat und gar nicht Statt finden kann, das Gutseyn somit ein mit Nothwendigkeit verbundenes, das Böse schlechthin ausschliessendes, und damit also die Freiheit, es zu wählen, aufhebendes, und eben damit die Sittlichkeit vernichtendes Natur-Gesetz wäre. Das aber ist der Begriff der Heiligkeit. Ein heiliger Gott wäre hiernach kein sittlicher Gott mehr.

Die Einsicht hievon hat sich wohl, wie wir gesehen haben, einigen nicht ganz verborgen, aber sie haben sich aus dem Widerspruche nicht zu retten gewusst. So Chalybäus, wenn er für Gott das Prädicat »gut«, aber nicht das Prädicat »sittlich« in Anspruch nimmt. Was versteht er denn unter »gut«, wenn nicht sittlich gut? So Hülsmann, wenn er Gott freie Neigung zum Guten beilegt, wobei aber das Gefühl des Sollens und des Pflicht-Gebots nicht fehlen dürfe, wobei also die Lust zum Bösen bestehen müsste, was sich mit dem Begriffe der Heiligkeit nicht verträgt. Hegel namentlich hat eingesehen, dass die Vollendung der Sittlichkeit auch ihre Verneinung wäre; er hat daher den Begriff eines rein moralischen Wesens für eine »Verstellung der Sache« erklärt, welche aufgegeben werden müsse, d. h. für einen Widerspruch; und dennoch hat er es über sich gebracht, Gott absolute Heiligkeit beizulegen! — Strauss dagegen hat den Begriff der Heiligkeit mit dem der Sittlichkeit zu vereinigen gesucht, indem er gemeint hat, dass bei der Heiligkeit wohl die metaphysische Möglichkeit des Bösen bestehen könne. Diess kann jedoch, da es einen Widerspruch enthält, nicht eingeräumt werden. Der Begriff der Heiligkeit ist eben seines innern Widerspruchs wegen ein unmöglicher. Denn entweder besteht dabei der Reiz zum Bösen und die Möglichkeit desselben; dann ist die Sittlichkeit keine vollendete, das Böse schlechthin ausschliessende; oder ein solcher Reiz und eine solche Möglichkeit besteht nicht; dann fehlt es an der Bedingung der Sittlichkeit, der Möglichkeit des Bösen. Dieses nothwendige Dilemma hat auch Strauss nicht überwunden; und es ist nur zu verwundern, dass er nicht zu der Einsicht gekommen ist, dass bei Gott überhaupt nicht von Sittlichkeit, und also auch nicht von Heiligkeit, die Rede seyn kann.

Abgesehen von diesem in dem Begriffe der Heiligkeit liegenden innern Widerspruch ist es jedoch auch durchaus unthunlich und mit dem Begriffe Gottes als des Absoluten unvereinbar, von ihm Sittlichkeit auszusagen. Der Begriff der Sittlichkeit beruht auf der Voraussetzung eines Sitten-Gebotes, dessen Befolgung Pflicht ist. Wo ein solches Gebot nicht existirt oder nicht vorausgesetzt werden kann, da kann auch von Sittlichkeit nicht die Rede seyn. Wenn daher von Gott gesagt wird, er sey ein sittliches Wesen, so wird, wie Kant nach dem oben Angeführten geradezu statuirt, ein den Willen Gottes bestimmendes, und daher, wie Strauss dieses richtig eingesehen hat, ein über ihm stehendes Sitten-Gesetz vorausgesetzt,

dessen Befolgung für ihn Pflicht, für ihn, wie Hülsmann sagt, ein Sollen wäre. Über Gott, als dem Absoluten, kann aber nichts seyn, am allerwenigsten ein ihn verbindendes Gesetz. Ein Gesetz, das ein Sollen begründen soll, setzt einen Gesetzgeber voraus. Durch die Setzung eines solchen Gesetzgebers, dem also Gott Gehorsam schuldig wäre, wäre aber selbstverständlich dessen Absolutheit vernichtet.

Nimmt man aber auch ein für Gott verbindliches Sitten-Gesetz an, was soll man sich denn als den Innhalt eines solchen Gesetzes denken? Gott ist das Eins und das All; und wenn man ihn als die Ursache, oder als den Schöpfer der Welt und der Menschheit denkt, so ist er, wenigstens dem Begriffe nach, das Prius dieser Welt und der Menschheit. Dem Gesetze müsste also auch diese Priorität zukommen; es würde bestehen für einen Gott, der für sich schlechthin das All wäre, neben welchem und ausser welchem nichts existirte. Wo wäre hier überhaupt ein Object und ein Feld für sittliches Wollen und Thun? Man müsste sich denn nur den Innhalt eines solchen Gesetzes etwa dahin denken: Wenn du eine Welt und verständige Wesen schaffen willst, so sind von dir dabei diese und diese Principien als Normen einzuhalten. Nun springt aber die Abenteuerlichkeit und der Widersinn eines solchen für den absoluten Gott statuirten Gesetzes in die Augen. Wer und welches Gesetz könnte und dürfte dem absoluten Gotte bei etwaiger Setzung einer Welt Vorschriften geben und seinem weltsetzenden Willen Schranken ziehen, und wem sollte er darüber etwa Rechenschaft abzulegen haben? Oder wollte man sich etwa denken, dass zwar nicht für die Setzung und Gestaltung, wohl aber für die Regirung, und Leitung der frei von ihm gesetzten Welt verbindliche Normen für ihn bestehen? Das wäre nur der vorige Widersinn in zweiter Potenz.

Doch vielleicht denkt man sich, Gott habe sich für die Setzung, Gestaltung und Leitung der Welt und der Menschheit in autonomer Weise selbst ein Gesetz gegeben, welches einzuhalten nun fortan für ihn Pflicht gegen sich selbst sey. Und das scheint wirklich der Gedanke Kant's zu seyn, indem er, wie wir gesehen haben, Gott neben dem, dass er dessen Willen durch das Gesetz bestimmt werden lässt, zugleich den Gesetzgeber nennt. Eine solche göttliche Autonomie ist jedoch nur für den crassesten Anthropomorphismus denkbar. Bei dem Menschen sind selbstgeschaffene Principien und Maximen Krücken, mit denen er seine schwache und gicht-

brüchige Constitution unterstützt, und an denen er über die Hindernisse, die sich ihm auf seinem Erden-Laufe in den Weg stellen, hinüber zu hinken sucht. Wie kann man einen solchen kläglichen Massstab an die Absolutheit Gottes legen! Überdiess aber wäre das Gesetz, das durch eine solche Autonomie gewonnen würde, wie bei der statuirten menschlichen Autonomie, ein Gesetz ohne jegliche verbindliche Kraft.

Es bliebe hiernach nur Eine Art und Weise übrig, sich die Sache zu denken und zurecht zu legen, von welcher Vorstellung jedoch die neuere Philosophie so ziemlich abgekommen ist; nehmlich die Annahme eines mächtigen neben Gott existirenden, sich ihm bei Durchführung seines Welt-Planes entgegensetzenden, diese seine Welt verpfuschenden, und darum bösen Princips, dessen Bekämpfung daher auch die sittliche Aufgabe Gottes wäre. Allein abgesehen davon, dass ein solcher Dualismus theoretisch schlechterdings unhaltbar und mit der Absolutheit Gottes ganz unvereinbar ist, worüber hier nicht weiter zu sprechen ist, so würde damit nicht die Sittlichkeit Gottes begründet, sondern ihm nur etwa das Recht des Widerstandes gegen diese ihm feindliche Macht vindicirt, wozu aber der Aufwand eines besondern philosophisch-ethischen Apparats insbesondere die Statuirung eines für Gott verbindlichen Sitten-Gesetzes, gar nicht erforderlich wäre.

Ein absolutes, von einem Gesetzgeber über Gott ausgegangenes und für ihn schlechthin verbindliches Sitten-Gesetz kann hiernach nicht bestehen. Ein Solches wird nun freilich von den Ethikern auch nicht mit ausdrücklichen Worten behauptet. Gleichwohl muss für Gott, wenn von ihm Sittlichkeit ausgesagt wird, ein Sitten-Gesetz bestehen. Es wäre nun die nächste und dringendste Aufgabe für die Ethiker gewesen, diesen bedenklichen Punkt mit aller Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit zu erörtern und mit aller Entschiedenheit klar zu stellen. Danach sieht man sich jedoch vergeblich um. Es wird nur immer, wie von dem ethischen Charakter Gottes im Allgemeinen, so auch, wo von diesem die Rede ist, von dem Sitten-Gesetz im Allgemeinen gesprochen, ohne dass sich auf etwas Näheres über das Verhältniss Gottes zu demselben eingelassen wird. Ja es ist wirklich erstaunlich, wie viel des reinsten, bedacht- und gedankenlosen Widersinns über dieses so gewichtige Thema von der einen Seite leichtfertig in die Welt hinein geschwatzt, und von der andern Seite in heiliger Einfalt gläubig hingenommen wird.

Einen wirklich erheiternden Charakter gewinnt aber die Sache vollends dadurch, dass, wenn man diese Ethiker darauf examiniren würde, wie denn das für Gott verbindliche Sitten-Gesetz laute, ein jeder derselben natürlich nur mit dem von ihm selbst aufgestellten Gesetze hervortreten würde, das nach dem einen so, nach dem andern anders lautet; so dass also die Sittlichkeit Gottes gerade auf so schwankenden und unsichern Füssen stehen würde, wie die menschliche.

Doch die grössere Schwierigkeit liegt darin, dass diese Moral-Principien alle selbstverständlich nur für Menschen und zur Ordnung der menschlichen Verhältnisse aufgestellt sind, und daher auf Gott gar nicht passen. »Handle so, dass die Maxime deines Handelns als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann« — »Handle immer nach deinem Gewissen« — »Ordne dich dem allgemeinen Willen unter« — »Strebe nach Vollkommenheit« — »Realisire die Freiheit« — »Was du willst, dass man dir thue, das thue andern« — »Strebe nach Glückseligkeit — nach Gemüths-Ruhe — nach Bedürfnisslosigkeit« — »Lebe naturgemäss«; oder gar »Handle nach dem Willen Gottes« — »Suche das Absolute in dir zu verwirklichen« u. s. w. u. s. w. Was soll denn Gott mit allen diesen Principien anfangen, und wie kann hiernach über die Sittlichkeit Gottes etwas festgestellt werden? In der That kann man sich auch kaum etwas Abenteuerlicheres denken, als ein für Gott geltendes Sitten-Gesetz.

Aber abgesehen davon, welche Anmassung liegt darin, zu statuiren, dass solche von Menschen von ihrem menschlichen Standpunkte aus und für ihre menschliche Verhältnisse aufgestellte Moral-Principien, wobei dem einen dieses, dem andern jenes als sittlich gut und wünschenswerth gilt, für Gott in irgend einer Weise verbindlich seyn sollen, dass der absolute Gott sich solchen durchaus hypothetischen Menschen-Satzungen unterzuordnen und sich zum Vollstrecker derselben herzugeben habe, um sittlich zu seyn!

Da solche von dem Planeten Erde ausgehende menschliche Gedanken und menschliche Wünsche selbstverständlich für Gott an sich, als das Princip der ganzen Welt, eine Grundlage weltlicher Sittlichkeit nicht abgeben können, so könnte die Sittlichkeit Gottes, von welcher die Menschen sprechen, sich natürlich nur auf sein Verhältniss zu den auf der Erde lebenden Menschen beziehen. In Betreff einer solchen Sittlichkeit desselben könnte man sich nun zwei verschiedene Vorstellungen machen: entweder dass sie in einer

jenen Moral-Principien entsprechenden Leitung und Regirung der Menschheit und ihrer Geschichte, oder in einem dereinst über die einzelnen Menschen abzuhaltenden Gericht nach Massgabe jener Principien bestünde. Was die zweite dieser Vorstellungen betrifft, so wird davon später die Rede seyn. Was aber die erste anbelangt, so wäre es also eine sittliche Pflicht Gottes, die Menschen-Geschichte nach der Schablone jener von den Menschen aufgestellten Principien zu leiten. Nun entspricht aber der Verlauf dieser Geschichte thatsächlich im Allgemeinen wie im Einzelnen keinem von allen den aufgestellten Moral-Principien. Diess könnte seinen Grund nur entweder darin haben, dass Gott eine solche Leitung unmöglich wäre, oder dass er eine solche nicht ausführen wollte. Das Erste ist bei der Absolutheit und Allmacht Gottes unmöglich. Es müsste daher an seinem Willen fehlen. Dann aber wäre er unsittlich, woferne nicht auf dem zweiten Wege, dem Wege eines dereinstigen Gerichts, eine diessfällige Ausgleichung herbeigeführt würde. Sollte dieses nicht der Fall seyn, so würde die von Gott prädicirte Sittlichkeit in ihren Consequenzen sich gerade in Unsittlichkeit verwandeln.

Doch, wie gesagt, die Vorstellung eines sittlichen Gottes ist überhaupt eine durchaus unhaltbare, da für ihn, die universelle geistige Substanz, kein über ihm stehendes, ihn bindendes Gesetz bestehen kann, es vielmehr der kleinlichste Anthropomorphismus ist, ihn als unter einem Gesetze stehend zu denken, das für ihn eine Pflicht, ein Sollen, begründete. Schopenhauer hat ganz Recht, wenn er, wie wir oben angeführt haben, sagt, der Begriff des Sollens ohne Rücksicht auf eine angedrohte Strafe oder eine in Aussicht gestellte Belohnung sey ein widersprechender; wie kann aber bei Gott von einer für ihn in Aussicht stehenden Bestrafung oder Belohnung die Rede seyn? Und wenn Thilo und andere sagen, Gott könne nur das Gute wollen, so bedenken sie nicht, dass das Gute, das sie meinen, eine nur von ihnen als Menschen gebildete Vorstellung ist, dass sie also, indem sie solches von Gott aussagen, ihre menschliche Gefühle und Gedanken zu für Gott gültigen Normen erheben wollen. Armer kurzsichtiger Menschen-Verstand!

Was soll man sich aber sodann überhaupt unter der Sittlichkeit Gottes als solchen denken? Gott ist das Eins und das All. Es ist schlechterdings nicht möglich, dass etwas selbstständiges neben ihm besteht, insbesondere selbstständige Persönlichkeiten. Wenn man aber solche selbstständige Persönlichkeiten auch annimmt, so muss man sich doch Gott als den Schöpfer derselben

vorstellen, die Vorstellung Gottes also auch haben, abgesehen von solchen von ihm geschaffenen Persönlichkeiten. Worin sollte nun für einen solchen All-Einen Gott, abgesehen von andern Persönlichkeiten, die Sittlichkeit bestehen? Es ist hier in der That gar kein Raum für eine solche. Wir unsrerseits können uns schlechterdings nicht denken, worin eine solche Sittlichkeit bestehen sollte.

Hat man aber bei der statuirten Sittlichkeit Gottes auch sein Verhältniss zu endlichen Persönlichkeiten, also namentlich zu dem Menschen, im Auge, so vergesse man doch nicht, dass es der Begriff Gottes ist, Grund der Welt zu seyn, mag man sich nun dieses Grund-Seyn denken, in welcher Art man will, als Schöpfung, als Selbst-Darstellung Gottes, als Ausgestaltung seiner selbst, oder wie man sonst will, dass aber nach allen diesen Vorstellungen die Welt gerade in der Gestalt, die sie thatsächlich an sich trägt, ihren Grund in Gott, in dem göttlichen Willen haben muss. Von dieser Welt ist die Erde und die auf ihr lebende Menschheit mit ihrer Geschichte im Ganzen und im Einzelnen nur ein Theil, der von dem, was von der ganzen Welt gilt, keine Ausnahme bilden kann. Die Menschheit ist sonach, so wie sie ist, von Gott gesetzt, hat ihren Grund und den Grund ihres So-Seyns allein in seinem Willen. So wird es nun vollends zur Chimäre, zwischen Gott und dieser von ihm gerade so, wie sie ist, gesetzten Menschheit ein sittliches, und zwar ein für Gott verbindliches Verhältniss zu statuiren, und von ihm zu verlangen, er solle das Drama der Menschen-Geschichte in einer andern Weise leiten, als es sich thatsächlich abspielt.

Aber freilich das Gefühl der eigenen Selbstheit und einer, wenn auch in Schranken eingedämmten, Selbstständigkeit, auch gegenüber von Gott, ist ein zu tief liegendes und lebendiges im Menschen, als dass es in ihm nicht ununterdrückbar sich geltend machen sollte, und dass er sich nicht versucht fühlen sollte, auch mit Gott über die Verfassung der Menschheit zu rechten. Nun ja, so sollte es auch gerade seyn, so eben wollte Gott bei der Setzung der Menschheit es haben; und diese wäre eine schlechte Mache, wenn ihr nicht dieses Gefühl der Selbstständigkeit eingepflanzt wäre. Doch der Philosoph hat die Prärogative und den Beruf, sich durch jenes instinctive Gefühl nicht täuschen zu lassen, sondern mit freiem, unbestochenem Blick nach dem Grunde der Sache zu forschen und mit furchtloser Hand den Schleier der Isis zu heben.

Sehen wir nun von dieser chimärischen Sittlichkeit Gottes ab,

und wenden uns wieder zu der menschlichen Sittlichkeit, so haben wir gesehen, wie von den meisten Ethikern das Bestehen dieser Sittlichkeit von dem Seyn Gottes und seinem Willen abhängig gemacht, der Grund derselben in diesen göttlichen Willen, in eine von Gott ausgehende sittliche Gesetzgebung gelegt wird; und diese Vorstellung finden wir sogar bei Pantheisten, wie Hegel. Diese Annahme hat jedoch nirgends, was man doch hätte sollen erwarten dürfen, eine eingehende philosophische Begründung gefunden. Ein authentisch von Gott herrührender Gesetzes-Codex existirt natürlich nicht, und die Religions-Urkunden dürfen selbstverständlich von der Philosophie nicht ohne weiteres als Fundamente ihrer Lehre hingestellt werden. Jedenfalls würde dieses eine nähere, nicht blos religiöse, sondern philosophische Begründung erfordern, die wir jedoch nirgends finden. Auch ist in ihnen, insbesondere in den christlichen Urkunden, kein eigentliches Sitten-Gesetz, sondern es sind darin nur einzelne sittliche Lehren enthalten. Von dem mosaischen Gesetze aber wird wohl kein Philosoph glauben, dass, wie geschrieben steht, Gott selbst mit eigenem Finger es auf die Gesetzes-Tafeln niedergeschrieben habe, sondern vielmehr keinen Zweifel darüber haben, dass niemand anders, als Moses, dessen Verfasser gewesen sey. Gleichwohl mag bei manchem jener Ethiker seine Lehre, dass das Sitten-Gesetz ein von Gott gegebenes Gesetz sey, auf dem verborgenen Glauben ruhen, dass die in den Religions-Urkunden enthaltenen Sitten-Gebote wirklich göttliche Offenbarungen seyen. Hat ja doch sogar Kant, wie wir gesehen haben, ausdrücklich ausgesprochen, dass, wenn wir statutarische Gesetze Gottes annehmen, die Kenntniss derselben nur durch Offenbarung möglich sey. Und Kant scheint auch, wiewohl er zugleich sagt, die ethische Gesetzgebung könne keine äussere seyn, selbst nicht der Wille Gottes, gleichwohl die Annahme einer solchen geoffenbarten göttlichen Gesetzgebung nicht verworfen zu haben.

Wenn es nun kein von Gott auf directem Wege promulgirtes Sitten-Gesetz giebt, worin sollte denn eine solche Offenbarung bestehen? Es könnte etwa von einem göttlichen Propheten das Gesetz verkündet worden seyn. Und in der That lehrt uns die christliche Religion, dass Christus ein solcher Abgesandter und Sprecher Gottes gewesen sey. Wir können dieses jedoch nicht zugeben, was zu begründen freilich erst in der Kritik der Religion der Ort seyn wird. Indessen hat derselbe nicht nur, wie wir eben vorhin angemerkt haben, kein wirkliches Sitten-Gesetz aufgestellt und entwickelt,

sondern von den Ethikern, welche ein von Gott geoffenbartes Sitten-Gesetz prätendiren, hat sich auch keiner dafür principiell und im Allgemeinen auf die christliche Offenbarung berufen.

Eine solche göttliche Offenbarung des Sitten-Gesetzes will vielmehr darin gefunden werden, dass dasselbe, wie diess behauptet wird, dem Menschen in's Herz geschrieben sey, mit andern Worten, dass die sittlichen Regungen und Instincte, welche sich bei'm Menschen äussern und sich geltend machen, ein in uns sich offenbarendes von Gott gegebenes Sitten-Gesetz seyen, dem wir Gehorsam schuldig seyen. Allein diess ist eben eine blose Vorstellung, ein bloser Glaube, und philosophisch hingestellt eine blose Behauptung, für welche sich schlechthin kein Beweis erbringen lässt. Dass der Mensch sein ganzes physisches und psychisches Naturell sich nicht mit Freiheit selbst gegeben, dass es also seinen Grund nur in dem, was überhaupt der Grund seines Seyns ist, also in Gott, haben kann, das ist allerdings vollkommen richtig; es ist eben so gewiss, als dass alles in der Welt, so wie es ist, also auch die Thiere, jedes mit seinem besondern Naturell, seinen Grund nur in Gott, also in dessen Willen, hat und haben kann. Dieses gilt natürlich in gleicher Weise auch von der physischen und psychischen Natur-Anlage des Menschen, von seinen natürlichen psychischen Inclinationen und Instincten. Daraus aber ein für den Menschen verbindliches göttliches Sitten-Gesetz zu machen, ist die reinste Einbildung und eine unberechtigte Hypostase des einfach Natürlichen. Wenn hier ein für den Menschen sittlich verbindendes Gesetz Gottes vorläge, so müsste es — das ist einleuchtend — in jedem Menschen, in jedem Volke und zu allen Zeiten durchaus als dasselbe erscheinen und sich erkennbar machen. Nun haben wir ja aber gesehen, welche verschiedene Sitten-Gesetze auf Grund der verschiedenen psychischen Disposition der Menschen aufgestellt werden, und von jeher aufgestellt worden sind; wir haben gesehen, wie diejenigen Bewegungen des Gemüths, in denen man den Ausdruck jenes göttlichen Gesetzes erkennen zu dürfen glaubt, die Äusserungen des Gewissens, zugestandenermassen bei den verschiedenen Menschen und Völkern in auffälliger Weise von einander abweichen. Wir würden daher von dieser Grundlage aus nicht Ein göttliches Sitten-Gesetz, sondern eine ganze Sammlung der verschiedenartigsten göttlichen Sitten-Gesetze erhalten. Wenn es aber ein göttliches Sitten-Gesetz giebt, so kann es selbstverständlich nur Eines seyn. Welches von diesen verschiedenen Gesetzen ist nun das wirklich göttliche?

Jeder Ethiker sagt natürlich, das von ihm aufgestellte sey es. Wo ist nun das berechtigte Forum, diesen Streit zu entscheiden? Schelling sagt uns wohl, gut sey nur, was Gott wolle und weil er es wolle; aber wer sagt uns denn in zuständiger Weise, was er wolle?

Wenn übrigens eine solche göttliche Sitten-Gesetzgebung auch angenommen werden will, so kommt dieselbe in den offenbarsten Widerspruch mit der nicht blos von Kant, sondern auch von J. G. Fichte und anderen, namentlich von O. Pfleiderer, angenommenen sittlichen Autonomie des Menschen, wie wir diess schon oben gegenüber von Kant gezeigt haben. Pfleiderer sucht zwar, ähnlich wie Kant, über diesen Widerspruch dadurch hinüber zu kommen, dass er die menschliche Natur als eine gottebenbildliche prädicirt und sagt, so sey die Verwirklichung der menschlichen Anlage identisch mit der Erfüllung des göttlichen Willens. Allein wir haben nicht nur bereits darauf aufmerksam gemacht, dass die Aufstellung einer solchen Gottebenbildlichkeit des Menschen nichts anderes sey, als ein durchaus unhaltbarer rückläufiger Anthropomorphismus; sondern es ist auch ein vergeblicher Versuch Pfleiderers, auf diese Weise die Autonomie des Menschen zu retten. Denn wenn die menschliche Natur auf diese Weise nur die — wenn auch unbewusste — Sprech-Maschine Gottes wäre, so stünde es damit im entschiedensten Widerspruche, wenn man sagte, der Mensch schaffe sich mit Freiheit — denn sie ist die Bedingung jeder Autonomie — sein Sitten-Gesetz selbst. Und wenn er seine Verstandes-Kräfte anzustrengen glaubte, um ein Sitten-Gesetz zu finden und zu begründen, so wäre er dabei nur der jämmerlich Betrogene; denn was ihm als sein eigenes Verstandes-Raisonnement erschiene, das wäre nur der Ablauf einer von Gott in ihm angelegten und von Gott in Bewegung gesetzten Maschinerie. Es begegnet uns eben hier wieder die Erscheinung, dass, wo es sich darum handelt, einen einmal genährten vorgefassten Lieblings-Gedanken zu behaupten und aufrecht zu erhalten, auch die Philosophen sich kein Gewissen daraus zu machen pflegen, selbst die entschiedensten Widersprüche unter einer leichtsinnigen Übertünchung derselben mit in den Kauf zu nehmen. Wir haben dieses in recht auffallender Weise bei der Freiheits-Frage gesehen, wo die Freiheit, welche einmal gerettet werden wollte, sich dazu hergeben musste, sich mit ihrem directen Gegentheil, der Nothwendigkeit, identificiren zu lassen. Wir müssen es hiernach entschieden für einen philosophischen Frevel erklären, wenn, wie dieses von Pfleiderer geschieht, Autonomie und Theonomie als

gleichartige, sich annehmende Substanzen in Einen Tigel zusammengeworfen und so zusammengeschmolzen werden wollen.

Nehmen wir nun aber an, es bestehe ein von Gott gegebenes Sitten-Gesetz, was würde die Bedeutung desselben und was würden die Consequenzen davon seyn?

Die erste Frage in dieser Hinsicht ist die: Ob die Menschen unbedingt verbunden wären, einem solchen Gesetze Gehorsam zu leisten. Es ist dieses keineswegs eine frivole Frage; denn man mag sich das Verhältniss des Menschen zu Gott denken, wie man will, niemand wird es als das eines unbedingten Herrschers zu seinen Unterthanen auffassen wollen, wobei nur die Macht das Entscheidende wäre. Wir wollen hier nicht blos an die oben angeführten Aussprüche von Feuerbach und Frauenstädt erinnern, von denen der erstere sagt: die moralischen Gebote, als Gebote eines äusserlichen Gesetzgebers vorgestellt, treten in die Kategorie willkührlicher polizeilicher Gebote, und der zweite: unbedingter Gehorsam wirke demoralisirend; sondern auch an diessfällige Äusserungen Ulrici's, deren einer wir auch schon früher Erwähnung gethan haben. Er sagt: Es sey klar, dass wir blos darum, weil ein anderer, wer er auch sey, ein bestimmtes Thun oder Lassen uns gebiete, uns nicht verpflichtet fühlen können, dem Gebote zu gehorchen. Wir können wohl aus mancherlei Gründen, aus Rücksicht auf unser Wohl etc., Gehorsam zu leisten beschliessen, aber verpflichtet dazu können wir uns nur fühlen, wenn entweder der Innhalt des Gebots oder doch das Gehorchen als solches, abgesehen vom Innhalte, sich uns als ein Seynsollendes kundgebe. [1] Ferner sagt er: Jedes Pflicht-Gebot, wie man es auch fassen möge, werde im Grunde, direct oder indirect, doch zum Wohle oder zur Seligkeit in Beziehung stehen; es wäre sonst kein Pflicht-Gebot, sondern der willkührliche Befehl eines Despoten. [2] — In der That, wer wird dem Menschen, auch einem göttlichen Sitten-Gebote gegenüber, die Verbindlichkeit zu einem blinden, unbedingten Gehorsam auferlegen wollen! Es muss ihm auch hier die Frage frei stehen: **warum** soll ich das thun oder nicht thun? Mit andern Worten: Das Gebot muss ein motivirtes, und die Gründe müssen der Art seyn, dass der Mensch einsieht, es werde durch das Gesetz nur sein eigenes Wohl, d. h. das Wohl der Menschheit im Ganzen, bezweckt. Wie sollte auch ein einigermassen gebildetes Volk sich einen Gott denken können,

1 Leib und Seele. S 633—34. Naturrecht. S. 104.
2 Naturrecht. S. 138.

dessen Gesetzgebung für den Menschen einen andern Zweck haben könnte! Dieser Zweck muss also ein für den Menschen und seine Einsicht offen daliegender seyn.

Hier erheben sich nun aber gewichtige Bedenken. Wir haben keine göttliche Moral-Gesetzgebung, welcher derartige Motive beigefügt wären, mit welcher zugleich eine Belehrung über deren wohlwollenden Zweck gegeben wäre. Woher kommt nun doch dem Menschen die Einsicht davon, welche Einsicht allein die Bedingung seines Gehorsams abgeben könnte? Er kann sich diese Einsicht nur selbst verschafft haben. Daraus folgt aber, dass diese Einsicht das Erste seyn, und die Gesetzgebung dieser Einsicht sich nur anschliessen müsste. Gott müsste also die Motive seiner Gesetzgebung bei dem Menschen suchen, und er müsste dann, um die Wünsche der Menschen zu unterstützen, ihnen mit einer Gesetzgebung zu Hilfe kommen. Das ist nun aber doch unvereinbar mit der göttlichen Würde. Wenn aber ferner die Gesetzgebung nur das eigene Beste der Menschheit bezweckt, dann fehlt es ihr ja an einem wirklichen Grunde der Verbindlichkeit für den Menschen; denn zu seinem eigenen Glück kann niemand gezwungen werden; es kann nicht Pflicht seyn, sondern es ist nur eine Sache der Klugheit, sein eigenes Wohl zu fördern. Es kann daher von Gott auch kein Gesetz ausgegangen seyn, das dem Menschen diese Förderung als eine Pflicht auferlegte. Das Wahre an dieser angeblich göttlichen Gesetzgebung ist demnach, wie sich bei einem unbefangenen Nachdenken nicht verkennen lässt, dass der Mensch darin seinen eigenen Gedanken über das, was er als förderlich für sein Wohl als Einzelner und für das Wohl der ganzen Menschheit, als dienlich zu Erreichung seiner diessfälligen Wünsche zu erkennen glaubt, Ausdruck giebt, wie sich dieses ja in den verschiedenen von den Ethikern aufgestellten Moral-Principien vor Augen legt; und dass er entweder, in Selbst-Täuschung über dieses sein eigenes Denken befangen, dasselbe für göttliche Eingebung nimmt, oder dass er diese seine Gedanken, um ihnen ein nachhaltiges Ansehen und Gewicht zu verschaffen, für eine göttliche Gesetzgebung ausgiebt.

Wenn Gott selbst Urheber des Sitten-Gesetzes, oder der verschiedenen durch die Ethiker verkündeten Sitten-Gesetze wäre, so hätte er also damit zur Beförderung des auf der Sittlichkeit beruhenden Wohls der Menschheit beitragen wollen. Dazu hätte er jedoch mit dieser seiner Sitten-Gesetzgebung ein schlechtes Mittel gewählt; denn Moral-Systeme machen, wie Schopenhauer richtig

bemerkt [1], keine Tugendhafte; auch dann nicht, wenn Gott der Gesetzgeber ist, also auch, da Tugend die Bedingung der Glückseligkeit seyn, die Beförderung des Wohles der Menschheit von Beförderung ihrer Sittlichkeit abhängen soll, keine Glückliche. So ist denn auch in Folge der als göttlich gerühmten Sitten-Gesetzgebung die Menschheit bis jetzt nicht um die Breite eines Haares sittlicher und glücklicher geworden. Wollte Gott ein glücklicheres Menschen-Geschlecht haben, so war das einfachste und sicherste Mittel dazu, ihm von Hause aus ein anderes, sein Wohl von selbst mit sich bringendes Naturell zu geben. Dann bedürfte es gar keines Sitten-Gesetzes. In der Annahme der Nothwendigkeit des Sitten-Gesetzes zum Wohle der Menschheit steckt indessen auch der seltsame Gedanke, dass die Schöpfung der Menschheit durch Gott so mangelhaft ausgefallen sey, dass ihr alsbald durch eine natürlich sie mit Strafen bedrohende Sitten-Gesetzgebung habe nachgeholfen werden müssen.

Es liegt übrigens auch überhaupt ein Widerspruch darin, wenn Gott als der Schöpfer der Menschen angenommen wird, vermöge welcher Schöpfung also diese ihre ganze Natur-Beschaffenheit ohne ihr Dazuthun nur durch ihn erhalten haben, und an dieser ihnen anerschaffenen Natur ihrerseits etwas zu ändern nicht im Stande sind, dieser Schöpfer aber nun, um die Menschen dahin zu bringen, dieser ihrer Natur Widerstand entgegenzusetzen, mit einer Straf-Gesetzgebung gegen sie auftreten würde. Kant und Schopenhauer haben, wie wir gesehen haben, diesen Widerspruch gefühlt und die Unvereinbarkeit einer freien sittlichen Wahl, sittlicher Freiheit und Imputabilität, mit dem Geschaffenseyn eingesehen. Aber die übrigen Ethiker haben, da sie die Sittlichkeit einmal um jeden Preiss haben wollten, sich auch über diesen Widerspruch mit leichtem Gewissen hinweggesetzt.

Endlich: Wenn Gott dem Menschen durch ein Gesetz Sittlichkeit anbefohlen hat, so ist es eine begrifflich darin liegende Nothwendigkeit, dass ihm die Befolgung oder Nicht-Befolgung dieses Gesetzes nicht gleichgültig seyn, dass er also die Nicht-Befolgung desselben nicht ungeahndet lassen kann; es wäre ja sonst diese seine Gesetzgebung nur eine zwecklose Komödie. Wer also dieses sein Gesetz nicht befolgt, der muss nothwendig bestraft werden; und andrerseits muss der, welcher demselben mit Selbst-Überwindung nachlebt, sich für berechtigt halten, dafür Belohnung in Anspruch

[1] Die Welt als Wille etc. Bd. I. S. 320.

zu nehmen. Da aber eine solche — und zwar der dabei mit Recht geforderten Gerechtigkeit vollkommen Genüge leistende — Gesetzes-Satisfaction in dem gegenwärtigen Leben nur in den seltensten Fällen sich zu vollziehen scheint, so führt die Annahme einer solchen göttlichen Sitten-Gesetzgebung mit nothwendiger Consequenz zu der Vorstellung, dass diese Strafen und Belohnungen in einem zukünftigen Leben Platz greifen werden, und zwar, was bei der gepriessenen Gerechtigkeit Gottes nicht anders seyn könnte, nach einem zuvor von Gott über jeden Einzelnen abgehaltenen Gericht.

So sehen sich denn die meisten Ethiker zur Annahme eines solchen zukünftigen Gerichts genöthigt, da sie sich von der Vorstellung nicht losmachen können, dass dem Guten ein Lohn für seine Tugend und dem Bösen die verdiente Strafe für seine Unsittlichkeit zu Theil werden müsse. Diese Vorstellung hängt selbst denen an, welche, wie Schelling, J. H. Fichte und Frauenstädt, unter Verwerfung der Annahme eines solchen zukünftigen Gerichts sagen, der Gute trage seinen Lohn und der Böse seine Strafe in sich selbst, in seinem Bewusstseyn. Dieser Ausweg ist jedoch weit entfernt, zureichend zu seyn. Denn wenn z. B. ein Rechtschaffener von grossem, namentlich häuslichem, gemüthlich angreifendem Unglück heimgesucht ist, so würde es wie Hohn klingen, wenn man ihm sagen wollte, er habe an seinem bischen Gewissens-Ruhe, die bei ihm um so weniger in's Gewicht fallen wird, je freier er von sittlicher Schwärmerei ist, einen sein Leid weit überwiegenden vollwichtigen Lohn für seine Tugend. Und auf der andern Seite wie viele Schlechte giebt es, denen das Glück in allem lacht, und denen das Bewusstseyn ihrer Schlechtigkeit eben keine grosse Gewissens-Unruhe macht, welche vielmehr diejenigen, welche es nicht so, wie sie, treiben, eben als Thoren verlachen. Wenn also das Gesetz die Nothwendigkeit von Lohn und Strafe mit sich führt, so kommt man mit jener Redensart nicht über die nothwendige Annahme eines zukünftigen Gerichts weg, das dem Guten Belohnung zuerkennt und über den Bösen die verdiente Strafe verhängt.

Die Annahme eines solchen Straf-Gerichts führt jedoch des Widersinnigen und Unzuträglichen so viel mit sich, dass sie von einer gesunden Philosophie unbedingt verworfen werden muss. Da jedoch dieser Gegenstand mehr in die Religions- als in die Sitten-Lehre gehört, so sollen diessfalls hier nur Andeutungen gegeben werden. Vor allem setzt die Ausübung eines solchen göttlichen Richter-Amtes einen Gott von menschenähnlicher Persönlichkeit vor-

aus, welche Vorstellung philosophisch schlechterdings unhaltbar ist. — Ferner ist natürlich die individuelle Unsterblichkeit, oder wenigstens ein individuelles Fortleben des Menschen nach dem Tode die *conditio sine qua non* eines solchen zukünftigen Gerichts, welches Fortleben aber ebenfalls eine schlechthin unhaltbare Vorstellung ist, wofür wir uns auf unsern ersten Theil berufen, und wovon in der Kritik der Religion noch weiter die Rede seyn wird. — Eine fernere Voraussetzung eines solchen über den Menschen zu haltenden Gerichts wäre sodann dessen Willens-Freiheit, die aber, wie wir gezeigt haben, nicht besteht, und schon desswegen nicht bestehen kann, weil die Natur des Menschen wie gesagt, eine ihm ohne sein Dazuthun anerschaffene ist, die er nicht ändern kann. Wenn der Mensch diese seine ihm anerschaffene Natur nirgends anders her hat, als von Gott, wie kann — wir wiederholen es — dann dieser Gott, von dem doch die vollkommenste Gerechtigkeit ausgesagt wird, dem Menschen ein gegen diese Natur ankämpfendes Sitten-Gesetz unter Bedrohung mit Strafe für den Fall seiner Nicht-Befolgung geben, und wie kann er diejenigen, denen dessen stricte Befolgung gerade vermöge ihrer Natur nicht möglich war, dann wirklich desshalb zur Strafe ziehen? wie kann er diess, wenn, wie Schelling und J. H. Fichte lehren, Gott selbst es ist, welcher in dem Menschen die Sittlichkeit wirkt, es also nur an ihm gelegen, nur seine eigene Schuld war, wenn in einem Menschen die Sittlichkeit nicht gewirkt worden, nicht zum Durchbruch gekommen ist? Wir sehen zwar den Einwand voraus, dass der Mensch, um diese Wirkung Gottes in sich zu erfahren, sich seinerseits derselben öffnen müsse, oder sich ihr wenigstens nicht verschliessen dürfe, wie Schelling sagt. [1] Diese Anschauung würde jedoch in sich enthalten, dass Gott, von dem wohl nach jener Theorie anzunehmen seyn wird, dass er seine sittliche Wirksamkeit in jedem Menschen werde entfalten wollen, es sich gefallen lassen müsste, wenn einer ihm die Pforte seines Herzens nicht öffnen wollte, er sich von einem solchen von der Thüre weisen lassen müsste. Was ist von einer Sittlichkeits-Theorie zu halten, die solche Abenteuerlichkeiten in ihrem nothwendigen Gefolge hat!

Und wenn nun — was, wie wir gesehen haben, von den namhaftesten Ethikern gelehrt wird — der Mensch für sich selbst zu schwach ist, um sittlich zu seyn, wenn alle Sittlichkeit in ihm nicht sein Werk, sondern die Erscheinung, Äusserung und Lebens-Bethätigung Gottes in ihm, oder wenigstens eine durch den Beistand

[1] Werke. Abth. I. Bd. VII. S. 389.

Gottes in ihm gewirkte ist, was ist es dann mit dieser ganzen Sittlichkeit einerseits und der daneben hergehenden Unsittlichkeit andrerseits? Von einer dem Menschen bei dieser Sittlichkeit zukommenden Verdienstlichkeit und von einem ihm dafür gebührenden Belohnung kann dann, da diese seine Sittlichkeit ja keine von ihm selbst, sondern von Gott gewirkte ist, nicht mehr die Rede seyn, und eben so wenig bei Unsittlichkeit von einer dem Menschen dafür zuzurechnenden moralischen Schuld und einer dadurch verwirkten Strafe, da es ja nur an Gott gelegen war, diesem unsittlichen, oder vielmehr — wie ihn Schelling ganz consequent nennt — unglücklichen Menschen durch sein Eingreifen und seinen Beistand ebenso, wie jenem andern, zur Sittlichkeit zu verhelfen. Wir sehen hier jene Philosophen seltsamer Weise ganz in die widersinnige christliche Lehre von der Gnaden-Wahl verrannt, und es ist rein unbegreiflich, wie sie daneben gleichwohl — etwa Schelling ausgenommen — die ganze herkömmliche Sittlichkeits-Lehre mit allem, was daran hängt, festhalten konnten.

Sehen wir davon ab, und gedenken noch der mit jener Sittlichkeits-Theorie durch eine unausweichliche Consequenz zusammenhängenden Annahme eines zukünftigen Sitten-Gerichts, das doch wohl von Gott selbst abgehalten werden müsste, so möge hier nur kurz auf das Ungeheuerliche dieser Annahme aufmerksam gemacht werden. Es sterben auf der Erde in jeder Sekunde durchschnittlich viele Menschen. Wenn man sich nun jenes Gericht, wie man doch nicht anders wird können, als einen persönlichen Act vorstellt, wobei, wenn der Gerechtigkeit ein Genüge geschehen soll, dem zu fällenden Urtheile doch auch, wenn auch in aller Kürze, Entscheidungs-Gründe werden beigefügt werden müssen, wie sollte dann selbst ein Gott das Geschäft dieses Rechtsprechens bewältigen können, zumal wenn man bedenkt, dass zu den zu richtenden Seelen gestorbener Menschen ohne allen Zweifel auch noch die Manen von Bewohnern anderer Himmelskörper hinzukommen würden! Meint man aber vollends, wie diess die gewöhnliche Vorstellung ist, der ganze Gerichts-Act über sämmtliche zu Richtende werde an einem einzigen Gerichts-Tage abgemacht werden, so hat man damit die colossalste Undenkbarkeit. Dabei soll hier von der Vollstreckung der zu fällenden Urtheile gar nicht mehr die Rede seyn, da sich damit auf die Vorstellung von dem jenseits zu führenden Leben überhaupt eingelassen werden müsste, was wir uns für die Kritik der Religion vorbehalten wollen.

Wir glauben indessen schon durch das Bisherige zur Genüge gezeigt zu haben, dass die Vorstellung von einem im Jenseits abzuhaltenden Sitten-Gericht eine so vollständig chimärische und an Gedankenlosigkeit krankende ist, dass durch sie eine philosophische Sittenlehre auf's hässlichste verunstaltet wird.

Nun aber — wenn die stricte Befolgung des Sitten-Gesetzes keine Belohnung, seine Übertretung keine Strafe zur Folge haben kann, was ist dann die Bedeutung dieses Sitten-Gesetzes? Es hat damit — das muss rundweg und unverblümt ausgesprochen werden — seine Bedeutung als Gesetz durchaus verloren. Denn ein Gesetz, dem keine Möglichkeit zur Seite steht, um es auch zu vollstrecken, ist als solches eine Null. Man erschrecke jedoch darüber nicht zu sehr; haben wir doch — auch abgesehen von dieser Consequenz — in der That kein wirkliches Moral-Gesetz, sondern nur verschiedene, je von einzelnen Ethikern aufgestellte, mit keiner gesetzlichen Sanction versehene und sich meist gegenseitig widersprechende Moral-Principien. Und für Handlungen, welche die gesellschaftliche Ordnung gefährden, haben wir uns ja Rechts-Gesetze geschaffen, welche die Staats-Macht zur Vollstreckung bringt. Allerdings eine Sittlichkeit, welche Verdienst ist, und darum mit Glückseligkeit belohnt wird, und eine Unsittlichkeit, welche Schuld ist, und mit Unseligkeit bestraft wird, besteht nicht mehr, wenn es kein jenseitiges Sitten-Gericht, keinen richtenden Gott, keine Unsterblichkeit, keinen Himmel und keine Hölle mehr giebt; eine mit den herkömmlichen Sentimens verbrämte Sittlichkeit giebt es dann nicht mehr; aber damit ist auch den religiös sittlichen Schwärmereien, dem sittlichen Hochmuth und Fanatismus, sowie dem Pharisäismus der Boden entzogen.

Das Ergebniss, zu dem wir hier in Betreff des Verhältnisses der menschlichen Sittlichkeit zu Gott gelangt sind, ist schliesslich auch von wesentlicher Bedeutung in Betreff der Frage von der verbindlichen Kraft der sittlichen Gebote. Wir haben schon früher auseinandergesetzt, dass die Selbst-Gesetzgebung keine solche verbindliche Kraft mit sich führt. Eine solche könnte daher nur dadurch begründet werden, dass die sittliche Gesetzgebung eine von Gott relevirende wäre. Da es sich uns nun aber ergeben hat, dass eine solche göttliche Sitten-Gesetzgebung und deren Vollstreckbarkeit durch Belohnung und Strafe eine Unmöglichkeit und Undenkbarkeit ist, und somit auch von dieser Seite aus eine verbindliche Kraft der Sitten-Gebote sich nicht begründen lässt, so ist diesen

damit überhaupt die Sehne durchschnitten. Denn ein Gebot ohne verbindliche Kraft und nachhaltige Vollstreckbarkeit verdient den Namen eines solchen nicht, ist etwas Nichtiges und Bedeutungsloses.

Hiemit ist nun der herkömmliche Begriff der Sittlichkeit, der wesentlich darauf beruht, dass ein mit verbindlicher Kraft ausgestattetes Sitten-Gesetz besteht, und dass die Befolgung dieses Gesetzes Lohn, die Nicht-Befolgung oder Übertretung desselben Strafe nach sich zieht, von neuem für uns gänzlich dahingefallen.

Und wenn O. Pfleiderer, wie wir angeführt haben, sagt: Im Kampfe des wirklichen Lebens erlahme die religionslose Sittlichkeit, nur in der Religion liege die nachhaltige Kraft des duldenden und hoffenden Ausharrens; die religionslose Sittlichkeit werde spröde, hart, rigoros und entbehre der aus dem Glauben kommenden Milde und Liebe; so hat er allerdings damit insoweit Recht, als die christliche Religion, wie sie sich im Laufe der Zeit gestaltet hat, in das sittliche Leben eine gewisse weichliche Sentimentalität und Schwäche gebracht hat, die eben nicht den grössten Ruhm dieser Sittlichkeit ausmacht. Die Geschicke der Menschen sind im Wesentlichen immer dieselben gewesen, und die Völker haben nicht nur auch gelebt und die Mängel und Härten dieses Lebens empfunden und ertragen, sondern sind auch glücklich gewesen, ehe das Christenthum aufgetreten ist; es hat insbesondere bei Griechen und Römern eine schöne und kräftige Sittlichkeit geblüht ohne das erst aus dem Christenthum entsprossene »duldende und hoffende Ausharren«, ohne den Glauben an eine lohnende und ausgleichende Unsterblichkeit. Dieser Glaube mit seinen weichlichen Anhängseln liegt nicht in der Natur der Sache und nicht in der Natur des Menschen, sondern er wird bei den christlichen Völkern dem Kinde anerzogen und eingetrichtert, und die Gemüther werden durch diese Zucht nur verweichlicht und entnervt. Ein kräftiges Gemüth wird die Unbillen dieses Lebens auch ertragen ohne jenen illusorischen Aufblick zu einem vergeltenden Jenseits. Dass aber eine religionslose Sittlichkeit nothwendig eine spröde, harte und rigorose seyn müsse, damit hat Pfleiderer entschieden Unrecht. Die socialen Instincte, die Gefühle des Wohlwollens, der Liebe, der Freundschaft, das Bedürfniss eines erspriesslichen und genussreichen Zusammenlebens, sind ursprünglicher, als die sittlichen Religionen, und jene sind nicht aus diesen, sondern diese aus jenen hervorgegangen. Die naturwüchsige Gemüthlichkeit ist aber häufig genug unter dem Einfluss erkünstelter religiöser Phantasien zu einer krankhaften Sentimentalität entartet, welche

ebenso unschön als unnatürlich ist, und von welcher geheilt zu werden, solchen Kranken sehr wohl anstehen würde. Ganz verfehlt ist es insbesondere, wenn Pfleiderer meint, eine religionslose Sittlichkeit müsse rigoros seyn; im Gegentheil sie ist ihrer Natur nach mild und tolerant, während die religiöse Sittlichkeit, wie wir gefunden haben, nothwendig rigoros, unduldsam und gehässig seyn muss. Es mag seyn, dass bei vielen der überkommene religiöse Glaube als Vehikel zur Sittlichkeit wirken kann; aber es ist sehr die Frage, ob dieser Glaube allein solches wirken könne, und ob nicht eine verständige Volks-Erziehung und Bildung, welche dem jugendlichen Gemüthe Achtung vor der öffentlichen Meinung und Sitte, Scheu vor einer Verurtheilung durch die Stimme des Volkes einprägte, im Stande wäre, dasselbe zu bewirken. Wenn aber auch der Glaube an einen Himmel und eine Hölle bessere moralische Ruthen-Dienste leisten sollte, als die Achtung vor dem öffentlichen Urtheil, so wäre das eben ein Beweis für die Schwachheit der menschlichen Natur, welcher durch künstliche und illusorische Mittel nachgeholfen werden müsste, um es zu erträglichen socialen Zuständen zu bringen; und wenn die Moral ohne eine solche religiöse Stütze und Färbung nicht bestehen kann, so liegt darin vielmehr eben der Beweis, dass es dieser Moral an einer haltbaren Grundlage durchaus gebricht. Doch, wie gesagt, die Geschichte liefert ja den Beweis, dass erträgliche sittlich-sociale Zustände auch ohne eine religiöse Moral möglich sind.

VIII.

Sittliche Welt-Ordnung. Theodicee.

Indem man sich den dargelegten Begriff einer auf einem göttlichen Gesetze beruhenden Sittlichkeit, die Vorstellung Gottes als eines sittlichen Wesens in höchster Potenz, als eines heiligen Wesens, die Vorstellung des Sittlich-Guten als des von Gott Gebotenen, die Vorstellung des Bösen als des von Gott Verbotenen, Nichtseynsollenden, Strafwürdigen gebildet hatte, Gott aber als der Urheber dieser Welt gedacht werden musste, in welcher das Seyn des Bösen nun einmal eine Thatsache war; so entstand die schwierige Frage: Wie ist dieses Seyn des Bösen in dieser ihren Ursprung in dem heiligen Gott habenden Welt zu erklären? Es ist wirklich interess-

ant, zu sehen, wie sich die Philosophen — von den Theologen schweigen wir — abgerungen und abgequält haben, diese Frage auf eine plausible Art zu beantworten.

Leibnitz hat ein ganzes grosses Buch über die Theodicee geschrieben. Er konnte jedoch schon aus dem Grunde zu keinem befriedigenden Resultate gelangen, weil er ganz auf dem Standpunkte des christlichen anthropomorphistischen Gottes-Begriffs und der christlichen Sittenlehre stand. So war es ihm vorweg ein Axiom, dass Gott nur das Gute wolle und dass die von ihm geschaffene Welt die bestmögliche sey. Da blieb denn freilich, zumal Leibnitz Gott die Macht zuschrieb, das Böse ganz zu verhüten, kaum etwas anderes übrig, als dasselbe zu einer nothwendigen Folie für das Gute zu machen. So sagt Leibnitz: Wie etwas ein wenig Saueres, Scharfes oder Bitteres oft mehr behage, als Zucker, wie der Schatten die Farben erhöhe, wie eine passend angebrachte Dissonanz die Harmonie verschönere, wie die Gesundheit weniger gefühlt werde, wenn man nie krank gewesen sey; so steigere auch ein wenig Böses die Empfindung des Guten. Das Gute werde durch das Böse, durch die Sünde gefördert; die Welt wäre ohne das Böse nicht die beste; die Übel seyen oft die Ursachen grösserer Güter; ja das Böse sey sogar eine *conditio sine qua non* des Guten. So sey es für Gott eine moralische Nothwendigkeit gewesen, das Böse, das er für sich nicht wolle, zuzulassen, und die bösen Thaten nicht zu verhindern, damit nicht noch etwas Schlimmeres geschehe, als diese.

Diese Reflexionen sind jedoch nichts weniger, als überzeugend, sondern stellen sich unverkennbar als ein Nothbehelf dar. Es wäre die Aufgabe Leibnitzens gewesen, sie, und zwar exemplificirend, etwas näher zu begründen, nachzuweisen, auf welche Weise durch die vielen Scheuslichkeiten, welche die Geschichte und das tägliche Leben aufweist, immer nur das Gute gefördert worden sey und gefördert werde, wie sie immer nur eine *conditio sine qua non* des Guten gewesen seyen. Er würde dann bei dem Versuche eines solchen Nachweises auf unüberwindliche Schwierigkeiten gestossen seyn, z. B. in Betreff der Thatsache, dass durch schlechte Regirungen oft ganze Völker auf lange Zeiten hinaus demoralisirt werden. Der Nothwendigkeit eines solchen Nachweises konnten ihn die hingeworfenen Bemerkungen nicht entheben: Dass zum Guten nur ein wenig Böses erforderlich sey, dass des Guten viel mehr sey, als des Bösen, und dass eines in das andere gerechnet das menschliche Leben immerhin noch leidlich sey. Wenn übrigens Leibnitz sagt,

Gott habe das Böse zulassen müssen, damit nicht noch etwas Schlimmeres geschehe, so ist dieses nicht verständlich; denn worin hätte denn die Ursache dieses Schlimmeren liegen sollen? Und ein solches Schlimmeres hätte ja doch auch wieder nicht eintreten können ohne die Zulassung Gottes.

Es muss indessen noch angeführt werden, wie Leibnitz in Betreff der Frage, aus welcher Quelle das Böse stamme, auffallend schwankt. Das einemal sagt er: Es seyen in Gott zwei Factoren, Verstand und Wille; im Verstande liege die Quelle des Bösen, ohne dass er selbst böse sey; er stelle die Natur der Dinge vor, wie sie in den ewigen Wahrheiten seyen; in ihm liege die Ursache, dass das Böse zugelassen werde; der Wille Gottes gehe nur auf das Gute. [1] Und dann wieder: Die Materie, welche von Gott geschaffen sey, könne nicht selbst die Quelle des Bösen und der Unvollkommenheiten seyn. Diese Quelle liege in den Formen oder Ideen der möglichen Dinge. Diese Quelle müsse daher ewig seyn, während die Materie nicht ewig sey. Läge die Quelle des Bösen in der von Gott geschaffenen Materie, so hätte er auch die Quelle des Bösen geschaffen. Sie liege aber in der Möglichkeit oder den Formen der Dinge, welche Formen Gott nicht geschaffen habe, da er nicht der Urheber seines eigenen Verstandes sey. Wenn aber so die Quelle des Bösen auch in den möglichen Formen liege, die vom Willen Gottes unabhängig seyen, so habe er doch, indem er der Materie diese Formen gegeben habe, zur Wirklichkeit des Bösen mitgewirkt. [2] Das anderemal lesen wir: Es sey in Gott ein vorhergehender und ein nachfolgender Wille zu unterscheiden. Nach dem erstern wolle er, dass niemand sündige, nach dem zweiten wolle er aus höhern Gründen das Sündigen zulassen, indem nach ihm so viele Güter, als möglich, geschaffen werden sollen, wobei aber die Zulassung einiger Übel und der Ausschluss einiger Güter nach dem besten Plane der Welt nothwendig sey. [3] Endlich aber finden wir folgende weitere Aussprüche: Gott schaffe die Dinge allerdings als einzelne, und nicht als einen allgemeinen Begriff, aber ihr Wesen und ihre Natur schaffe er vor ihren zufälligen Eigenschaften und Wirkungen. So könne also die Creatur die wirkliche Ursache der Sünde seyn. Gott würde die Seele nicht in einem solchen Zustande

[1] Theodicee. Th. II. §. 149.
[2] Ibid. §. 380. 381.
[3] Erster Anhang zur Theodicee. Deutsche Übersetzung von Gottsched. S. 653—54. Zweiter Anhang »Vertheidigung der guten Sache Gottes etc.« §. 34.

geschaffen haben, dass sie vom ersten Augenblick an hätte sündigen müssen. Gott sey die Ursache aller sogenannten Realitäten oder Vollkommenheiten. Wenn man aber unter den Realitäten die Einschränkungen und Privationen mit begreife, so könne man sagen, dass die *causæ secundæ* zu Hervorbringung dieser Einschränkungen mitwirken. Sonst würde Gott die einzige Ursache der Sünde seyn. Gott schaffe die Substanzen, aber nicht ihre Modificationen; die Substanzen selbst bringen durch Veränderung ihrer Schranken Zufälligkeiten hervor. Gott gebe dem Menschen die Vernunft; daraus entstehe aber Böses. Trotz dieses Erfolges erfordere es aber doch die Vollkommenheit der Welt, dem Menschen die Vernunft zu geben, was daher Gott nicht unterlassen dürfe. Die Einschränkungen und Unvollkommenheiten seyen eine Folge der Natur des Subjects, durch welche der göttlichen Schöpfung gewisse Schranken gezogen seyen. Das sey die Folge der ursprünglichen Unvollkommenheit der Creaturen. Allein die Sünde und das Laster entstehen aus der innern freien Thätigkeit der Creaturen. Gott gebe den Creaturen die Vollkommenheit, die aber von ihnen selbst eingeschränkt werde. Das Gute komme von der Kraft Gottes, das Böse aber von der Trägheit der Creaturen her. [1]

So leitet demnach Leibnitz das Böse das einemal von den von Gott unabhängigen ewigen Formen der Dinge, also von einer über Gott stehenden metaphysischen Nothwendigkeit her, das anderemal von Gottes eigenen Rathschlüssen, und zuletzt von der eigenen freien Thätigkeit der Creatur. Es ist dieses eine Folge des von vorn herein fehlerhaften Standpunktes der Voreingenommenheit, auf welchem er stand. Anstatt frei von jeder Voraussetzung, mit ungetrübtem Blick und einem unbeirrten, rücksichtslosen Willen, die Wahrheit zu ergründen, sich an die Lösung des Problems zu machen, war er dabei mit den Vorurtheilen einer absoluten Sittlichkeit und eines factisch daneben in der Welt sich geltend machenden Sittlich-Bösen einerseits und eines sittlichen Gottes andrerseits belastet; und so galt es ihm nur, den in diesen beiden Voraussetzungen liegenden Widerspruch, so gut es gehen mochte, aufzulösen, wobei dann freilich jeder Versuch, sey es nach der einen oder nach der andern Seite hin, nothwendig auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen musste.

Kant hat sich die Frage der Theodicee gar nicht aufgeworfen.

[1] Theodicee. Th. II. §. 119. Th. III. §. 388. 390. 392. 395. Anhang »Vertheidigung der guten Sache Gottes etc.« §. 72.

Für J. G. Fichte bestand sie in seiner ersten Periode auch nicht, wo er das Seyn eines Gottes neben der moralischen Welt-Ordnung geradezu geläugnet hat. Diese moralische Welt-Ordnung legte er darein, dass der Vernunft-Zweck durch das Wirken der freien Wesen, durch ihr Rechtthun, in der Art erreicht werde, dass die sittliche That unfehlbar gelinge, die unsittliche unfehlbar misslinge. Wir wollen uns hier bei dem Widerspruche nicht aufhalten, dass Fichte diese moralische Welt-Ordnung eine höhere übersinnliche Ordnung mit immanenten Gesetzen nennt, in welcher jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet sey, und dass er dem entsprechend auch von einer übersinnlichen Welt als einer unmittelbaren Wahrheit spricht [1], welche höhere übersinnliche Welt und Welt-Ordnung doch auch ihren Grund haben müsste. In seiner spätern Periode ist ihm dann freilich diese Welt-Ordnung zu einer göttlichen, durch die göttliche Welt-Regirung gesetzten, mit dem Zwecke der Bildung der Menschheit zur Sittlichkeit, geworden, wobei er sagt: Endlich müsse doch alles einlaufen in den sichern Hafen der ewigen Ruhe und Seligkeit, und das göttliche Reich, seine Gewalt, seine Kraft und seine Herrlichkeit heraustreten [2]; aber auf die Frage, wie das Böse in die Welt komme, hat er sich auch jetzt nicht eingelassen.

Schelling hat sich eingehend mit dieser Frage beschäftigt, und es ist von besonderem Interesse, auf die originelle Weise, wie er dieselbe zu lösen suchte, hier etwas näher einzugehen. Berührt hat er dieselbe schon in seinem »System der gesammten Philosophie«, wo er sich diessfalls so äussert: Man sey endlich auf das Bedürfniss einer Rechtfertigung Gottes wegen der Zulassung des Übels verfallen, und habe sich in die traurige Alternative verwickelt, entweder Gott zum Urheber und Theilnehmer des Bösen zu machen, oder ihm das blose Zusehen und Zulassen dabei zu lassen, welches beides das Unwürdigste sey, was von Gott gedacht werden könne. Eine von diesen beiden Annahmen werde immer die nothwendige Betrachtung des Bösen als eines Positiven seyn; denn alles, was sey, folge aus der unendlichen Natur, und zwar als eben dieses. Gott producire die Dinge als besondere concrete Dinge, die nur das seyen, was sie vermöge der göttlichen Affirmation, d. h. vermöge des göttlichen Willens seyen. [3]

[1] Werke. Bd. V. S. 184—88 268. 394—95.
[2] Ibid. S. 549. Nachgelass. Werke. Bd. III. S. 84—85.
[3] Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 545–46.

In seinen »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« suchte dann Schelling die Aufgabe in folgender Weise zu lösen: Die Schwierigkeit dieses Problems bestehe für alle Systeme, am auffallendsten aber für das der Immanenz. Entweder werde ein wirkliches Böses zugegeben, so sey es unvermeidlich, dasselbe in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mit zu setzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört werde; oder es müsse auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geläugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwinde. Nicht geringer sey die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen werde, da dann Gott unläugbar als Miturheber des Bösen erscheine, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen nicht viel besser sey, als das Mitverursachen. Werde angenommen, es sey in dem Bösen etwas Positives, so komme dieses eben von Gott. Dagegen könne allerdings behauptet werden, dass im Bösen überall nichts Positives, sondern dass es nur ein *Minus* von Vollkommenheit sey. So könnte man der Sache durch die Aufstellung zu entgehen versuchen, dass das Positive, was von Gott herkomme, die Freiheit sey, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. Allein diese wäre dann doch ein Vermögen zum Guten und zum Bösen, und dann sey nicht einzusehen, wie aus Gott ein Vermögen zum Bösen folgen könne.

Die Lösung sey nun folgende: Gott müsse den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund sey jedoch nicht Gott absolut betrachtet, d. h. soferne er existire; er sey Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Gott habe in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insoferne ihm als Existirendem vorangehe: aber ebenso sey Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht *actu* existirte. Auf dieselbe Unterscheidung führe die von den Dingen ausgehende Betrachtung; sie können in Gott nicht werden, da sie von ihm unendlich verschieden seyen. Dieser Widerspruch sey nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst sey, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz sey. Es sey diess die Sehnsucht, die das ewig Eine empfinde, sich selbst zu gebären. In der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, sey alles Regel, Ordnung und Form, aber immer liege noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen. Es scheine, als wären Ordnung und

Form nicht das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses sey an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität. Aus diesem Verstandlosen sey im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieses vorausgehende Dunkel gebe es keine Realität der Creatur; Finsterniss sey ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein wohne im reinen Lichte. Alle Geburt sey Geburt aus Dunkel an's Licht. So habe jedes in der Natur entstandene Wesen ein doppeltes Prinip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und dasselbe sey, ein dunkles Princip, und ein Princip des Lichts, in das jenes verklärt werde. Das dunkle Princip sey der Eigenwille der Creatur, dem der Verstand als Universal-Wille entgegenstehe.

Im Menschen sey die ganze Macht des finstern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel. Der Wille des Menschen sey der in der eigenen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick. Der Mensch habe dadurch, dass er aus dem Grunde entspringe, ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, dass dasselbe in Licht verklärt sey, gehe in ihm ein Höheres auf, der Geist. Indem die Seele die lebendige Identität beider Principien sey, sey sie Geist. Diese Einheit der Principien, die in Gott unzertrennlich sey, müsse im Menschen zertrennlich seyn, und dieses sey die Möglichkeit des Guten und Bösen. Es erhebe sich im Menschen der Eigenwille, und diese Erhebung sey das Böse. Dieser Eigenwille oder Particular-Wille müsse streben, aus dem empörten Heer der Begierden und Lüste ein eigenes und absonderliches Leben zu formiren, ein Leben der Lüge und der Verderbniss.

Das Böse ruhe demnach auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien, und der Grund desselben liege daher keineswegs in Mangel oder Beraubung, sondern in etwas Positivem, und zwar in dem höchsten Positiven, in dem Urwillen des ersten Grundes. Diese Möglichkeit des Bösen schliesse jedoch noch nicht dessen Wirklichkeit ein. Zur Erklärung dieser Wirklichkeit sagt Schelling weiter: Der Mensch sey frei, und was er auch wähle, das werde seine That seyn. Er könne nun nicht in der Unentschiedenheit bleiben. Um aber aus ihr herauszutreten, müsse ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen, seyn. Diese Sollicitation könne jedoch nicht von einem bösen Grundwesen herkommen, sondern das Böse könne nur in der Creatur selbst ent-

springen. Der Grund in Gott müsse wirken, damit die Liebe seyn könne. Dieses Wirkenlassen des Grundes sey der einzig denkbare Begriff der Zulassung des Bösen, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft sey. Der Wille des Grundes rege gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit an.

— Wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes, als die Geburt des Lichts sey, das finstere Princip, als Grund, habe seyn müssen, damit das Licht aus ihm erhoben werden könnte, so müsse ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsterniss seyn, das um so viel höher seyn müsse, als der Geist höher sey, denn das Licht. Dieses Princip sey eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Natur-Grundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniss. Wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht habe, und darum als ein höherer Grund der Finsterniss erscheine; so müsse das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen und selber persönlich werden. So sey der höchste Gipfel der Offenbarung der Mensch, der göttliche Mensch; und dasselbe Princip, das in der ersten Schöpfung (der Natur) der Grund gewesen, sey, nur in einer höhern Gestalt, auch Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt werde.

Das Böse sey ja nichts anderes, als der Urgrund zur Existenz, inwieferne er im erschaffenen Wesen zur Actualisirung strebe, also nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieser ewig nur Grund sey, ohne selbst zu seyn, ebenso könne das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und diene blos als Grund, damit aus ihm das Gute, durch eigene Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes sey.

Das Böse bleibe in der Geschichte anfangs noch im Grunde verborgen; dem Zeitalter der Schuld und Sünde gehe eine Zeit der Unschuld voran. Auch der Geist der Liebe habe sich in der Geschichte nicht alsbald geoffenbart; sondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfunden habe, habe er den Grund in seiner Independenz wirken lassen. Hier haben es nur einzelne göttliche Wesen seyn können, welche in diesem Für-sich-wirken des Grundes gewaltet haben. Diese Zeit fange mit dem goldenen Zeitalter an, einer Zeit seliger Unent-

schiedenheit, wo weder Gutes noch Böses gewesen sey. Dann folge die Zeit der Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, des Grundes, dann die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur, der Glanz der Kunst und Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervorgetreten sey und sich alles unterworfen habe. Es komme jedoch die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöse und das Chaos wieder eintrete.

Der Geist des Bösen werde indessen erst durch die Annäherung des Guten erregt; daher erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortrete. So sey der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer werde, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geistes, das nun in persönlicher menschlicher Gestalt und als Mittler auftrete, um den Rapport der Schöpfung mit Gott wieder herzustellen. — Es gebe ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang durch Reaction des Grundes erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung komme, aber beständig dahin strebe. Erst nach Erkenntniss des allgemeinen Bösen sey es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen sey schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte sich ihm schon in der Geburt mittheile. Allein der Grund wirke im einzelnen Menschen unablässig fort. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen müsse, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen Nothwendigkeit unerachtet bleibe das Böse immer die eigene Wahl des Menschen; das Böse als solches könne der Grund nicht machen, und jede Creatur falle durch ihre eigene Schuld.

Aber wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, sey eine weitere Frage. Diese Frage sucht Schelling durch seinen bereits beschriebenen Prädeterminismus zu lösen, wobei noch folgendes Weitere ausgehoben werden mag. Nachdem einmal in der Schöpfung durch Reaction des Grundes zur Offenbarung das Böse allgemein erregt worden sey, habe der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren. Nur aus diesem finstern Princip könne im Menschen durch göttliche Transmutation das Gute als das Licht

herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen sey, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigene That und darum Sünde.

Alle Existenz fordere eine Bedingung, also auch die Existenz Gottes, nur habe er diese Bedingung in sich, nicht ausser sich. Der Mensch dagegen bekomme die Bedingung nie in seine Gewalt. Was nun aus dieser Bedingung oder dem Grunde komme, komme nicht von Gott. Aber es könne auch nicht gesagt werden, dass das Böse aus dem Grunde komme oder dass der Wille des Grundes Urheber desselben sey; denn das Böse könne immer nur entstehen im innersten Willen des eigenen Herzens und werde nie ohne eigene That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes erwecke nur die Lust zum Creatürlichen oder den eigenen Willen, aber nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Das Böse sey nöthig zur Schärfe des Lebens, ohne es wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf sey, da sey nicht Leben. So sey der Wille des Grundes nur die Erweckung des Lebens, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Die Erregung des Eigenwillens geschehe nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde. Der Grund errege nur das mögliche Princip des Bösen, nicht das Böse selbst oder zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschehe nicht nach dem freien Willen Gottes. Gott habe das Böse nicht gewollt. Dadurch, dass er die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, habe er vielmehr der Finsterniss entgegengewirkt. Der Wille der Schöpfung sey unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichts, und damit des Guten gewesen; das Böse aber sey in diesem Willen weder als Mittel, noch als nothwendige Bedingung der Vollkommenheit der Welt in Betracht gekommen; es sey weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch viel weniger einer Erlaubniss gewesen. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorhergesehen, dass das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbt-Offenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdiene keine Erwiderung. Die Selbst-Offenbarung Gottes sey eine sittlich nothwendige That gewesen. Hätte Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, so würde das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt haben. Dem Willen des Grundes aber habe Gott nicht wehren oder ihn

aufheben können, er würde damit die Bedingung seiner Existenz aufgehoben haben. Damit das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht seyn. Dadurch, dass Gott in dem Sünder fortwirke, gebe er ihm allerdings die Kraft, das Böse zu vollbringen; der Urgrund zur Existenz wirke auch im Bösen fort, auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bewege sich noch in Gott, soferne er der Grund der Existenz sey; aber es empfinde ihn als verzehrenden Grimm. Eben weil Gott nicht blos ein Seyn, sondern ein Leben sey, endige das Böse nie. Alles Leben habe ein Schicksal, und dem habe sich Gott freiwillig unterworfen. Der Wille des Grundes müsse in seiner Freiheit bleiben, bis alles erfüllt, alles wirklich geworden sey. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute solle aus der Finsterniss zur Actualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben, das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstossen zu werden. Diess sey die End-Absicht der Schöpfung.

Das Böse sey nur böse, inwieferne es über die Potentialität hinausgehe; auf den Potenz-Zustand, das Nichtseyn, reducirt, sey es, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit und der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung sey daher die Ausstossung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität.

Es müsse hiernach vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen seyn, der Urgrund oder Ungrund, die absolute Indifferenz der beiden Gegensätze. Aus dieser Indifferenz, dem Weder-Noch breche unmittelbar die Dualität hervor, der Ungrund theile sich in die zwei gleich ewigen Anfänge. Aber zuletzt werde alles dem Geiste unterworfen, der die absolute Identität der beiden Gegensätze sey. Über dem Geist sey der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit), und doch nicht Identität der beiden Principien sey, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche Einheit, mit Einem Worte die Liebe, die alles in allem sey. [1]

Noch muss angeführt werden, dass Schelling in seiner Schrift »Philosophie und Religion« das Seyn des Endlichen durch einen Abfall von dem Absoluten erklärt. Er hat jedoch daraus keine besondere Folgen in Betreff des Seyns des Bösen gegenüber von Gott gezogen, sondern sagt nur: Das Für-sich-seyn des Endlichen

[1] Bd. VII. S. 352—69. 373—88. 399—408.

drücke sich in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus; dieser Punkt der äussersten Entfernung von Gott sey aber auch wieder der Moment der Rückkehr zu ihm. Die Seele, ihren Abfall erkennend, strebe gleichwohl in diesem ein anderes Absolutes zu seyn und demnach Absolutes zu produciren. In dem Abfall werde sie zu einem Zwei, einer Differenz. [1]

Um Schelling gerecht zu werden und seine einschlagende Gedanken womöglich zum Verständniss zu bringen, war es nöthig, den Gang derselben etwas ausführlicher wiederzugeben. Nun liegt es hiebei so offen zu Tage, dass das, was Schelling hier als Philosophie, als tiefe Speculation und Dialectik ausgiebt, nichts anderes ist, als reine phantastische Dichtung, ausgehend von der unhaltbaren Voraussetzung eines unbequemen und widerborstigen moralisch-Bösen, dass es nicht nothwendig ist, dieses Phantasma einer eingehenden Kritik zu unterwerfen und dabei die darin liegenden Paradoxien im Einzelnen nachzuweisen. Es genüge daher, auf einige Haupt-Mängel dieser Theorie aufmerksam zu machen.

Den Urgrund oder Ungrund in Gott, aus dem alles Böse herzuleiten sey, deducirt Schelling so: Gott müsse den Grund seiner Existenz in sich selbst haben; dieser Grund sey also ein von Gott zwar unabtrennliches, aber doch von ihm verschiedenes Wesen. Das ist nun die auffallendste Erschleichung oder *quaternio terminorum.* Indem Schelling den Satz, dass Gott *causa sui* sey, welcher nichts anders besagt, als dass Gott den Grund seiner in nichts anderem, als in sich selbst habe, in die Worte übersetzt, dass Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst habe, und diesen Grund nun für ein besonderes von Gott verschiedenes Wesen ausgiebt, hat er jene *causa sui* gerade in ihr Gegentheil verkehrt, und einen von Gott verschiedenen Grund gesetzt. Damit aber ist Gott als der Grund von allem vernichtet, ihm seine Absolutheit genommen, was Schelling dann vergeblich durch die schlechte und widersprechende Ausflucht wieder gut zu machen sucht, dass Gott doch wieder das *Prius* jenes seines Grundes sey, wobei er aber nachher gleichwohl wieder sagt, der Ungrund sey ein Wesen, das vor allem Existirenden sey.

Eine reine Willkühr ist es sodann, wenn Schelling diesen Grund in Gott zum finstern und bösen Princip macht; und man begreift schlechterdings nicht, wie aus diesem finstern Princip Gott als das Princip des Lichts und des Guten hervorgehen konnte. Auch ist

[1] Bd. VI. S. 42—45.

es ein Widerspruch, wenn Schelling jenen Grund als das Regellose bezeichnet, wobei ihm offenbar die Vorstellung des Chaos vorgeschwebt hat. Denn das Regellose ist eben der Zufall, der aber nie Princip seyn kann. Und wie sollte dann aus diesem Zufälligen und Regellosen ein Princip der Ordnung hervorgehen können, durch welches jenes Regellose zur Ordnung gebracht werde? Auch dieser Widerspruch wird wieder schlecht durch die Aufstellung verdeckt, dass beide Principien in Gott in Indifferenz seyen, und dass erst bei der Creatur die Differenz hervorbreche. Diese ganze Theorie von zwei verschiedenen Principien in Gott ist nichts, als ein schlecht vertuschter Dualismus, der überhaupt bei Schelling trotz seines Ringens nach Identität überall durchbricht.

Gott sollte nach Schelling wegen des im Menschen sich manifestirenden Bösen gerechtfertigt werden. Hiezu wäre erforderlich gewesen, dass er sich eingehend und deutlich darüber ausgesprochen hätte, wie es gekommen sey, dass der Mensch gerade so, wie er ist, von Gott geschaffen worden sey. Hierüber ist jedoch Schelling ganz weggegangen. Was man diessfalls bei ihm findet, ist, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst sey; und man wird, diess dahin zu deuten haben, dass Schelling unter dem finstern Princip eben auch das Princip der Materie versteht. Er hätte nun, daran anknüpfend, sagen können, dass jenes finstere Princip auch das Princip des materiellen menschlichen Leibes sey. Das sagt aber Schelling nicht, und er muss seine Gründe gehabt haben, es nicht zu sagen. Von einer Schaffung oder Schöpfung des Menschen spricht er überhaupt gar nicht. Was sich in dieser Richtung in Betreff des Menschen bei ihm findet, ist vielmehr nur das: Der Grund in Gott müsse wirken, damit die Liebe seyn könne. Dieses Wirkenlasssen des Grundes sey der einzig denkbare Begriff der Zulassung des Bösen, was jedoch nicht auf den Menschen zu deuten sey. Nur bei der ersten Schöpfung (der Schöpfung der Natur) habe das finstere Princip als Grund seyn müssen; der Grund der Geburt des Geistes müsse ein zweites Princip der Finsterniss seyn, nehmlich der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Natur-Grundes erregte Geist des Bösen, von dem man jedoch nichts Näheres weiss, wie er bei der Schöpfung des Menschen mitgewirkt hat oder betheiligt war. Und was Schelling dann hiernach weiter von der Entwicklung der Menschen-Geschichte sagt, das giebt hierüber auch keine Aufklärung. Das Einzige also, was uns Schelling über die

Frage der Betheiligung Gottes bei dem Seyn des Bösen im Menschen sagt, ist: Der Grund in Gott müsse wirken, damit die Liebe seyn könne. Dieses Wirkenlassen des Grundes sey die Zulassung des Bösen. Dabei bleibt es jedoch ungewiss, ob dieses Wirkenlassen eine für Gott bestehende Nothwendigkeit, oder sein freier Wille ist. Im ersten Falle, wenn Gott bei seinem Schaffen einer Nothwendigkeit unterworfen ist, ist wieder seine Absolutheit verloren, wobei uns Schelling über jene Nothwendigkeit nicht einmal gehörig aufgeklärt hat. Im zweiten Falle ist Gott wegen Zulassung des Bösen nichts weniger als gerechtfertigt. Denn für's Erste ist nicht abzusehen, warum all das Böse in der Welt nöthig seyn sollte, um für Gott ein Object der Liebe zu schaffen; für's Zweite wäre es sehr die Frage, ob es gerechtfertigt gewesen wäre, um diesen Preiss dem Drange nach Liebe nachzugeben, und diesem Drange zuliebe dem Menschen die Kraft zum Bösen zu verleihen; für's Dritte aber ist es ein durchaus verwerflicher Anthropomorphismus, Gott irgend ein Pathos, also auch das der Liebe, zuzuschreiben.

Erwähnen wollen wir endlich nur noch, dass Schelling, indem er sagt: alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, nichts anderes, als die Erbsünde, statuirt. Aber das ist eben die Kunst einer solchen Philosophie, wo möglich alle Lehren der Dogmatik in irgend einer Configuration in ihr System hinein zu eskamotiren, wie dieses ja dann auch mit der Person des Mittlers geschieht.

Für Hegel von seinem pantheistischen Standpunkt aus bestand die Frage nach einer sittlichen Welt-Ordnung und die Frage der Theodicee eigentlich gar nicht. Der Weltlauf war ihm der Process der Idee, und der Unterschied von gut und böse nur ein Unterschied vom menschlichen Standpunkt aus. Die Vorstellung der Sittlichkeit als Moralität, sagt er, habe sich nur dem allgemeinen Publicum beliebt gemacht. Die Erscheinung in ihrer empirischen Form, aus einander gezogen in eine Reihe von Veränderungen und Wirkungen in der Zeit, sey nicht das Wahre. Im wahrhaft Geistigen, in der Idee, sey keine Reihe noch Folge. Die Idee sey das Ewige desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erscheine; und wenn der Vernunft-Zweck in der moralischen Welt-Ordnung realisirt werden solle, so gehe die Construction der sitttlichen Idee, anstatt sich in dem philosophischen Standpunkte zu halten, in empirisch geschichtliche Rücksichten aus, und die Ewigkeit der sittlichen Idee in einen empirisch unendlichen

Process über.[1] Der Weltlauf siege über die Tugend, deren Zweck das abstract unwirkliche Wesen sey und deren Thun auf Unterschieden beruhe, die allein in den Worten liegen. Der Weltlauf solle die Verkehrung des Guten seyn, weil er die Individualität zu seinem Princip habe; allein diese sey das Princip der Wirklichkeit. Der Weltlauf siege also über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmache, nicht über etwas Reales, über die pomphaften und leeren Reden von dem Besten der Menschheit, von der Aufopferung für's Gute etc., welche nur zu einer leeren Aufgeblasenheit führen. Man müsse die Vorstellung von einem an sich Guten, das noch keine Wirklichkeit habe, fallen lassen. Der Weltlauf sey so übel nicht, wie er aussehe, denn seine Wirklichkeit sey die Wirklichkeit des Allgemeinen, und die Bewegung der Individualität sey die Realität des Allgemeinen. Die Individualität des Weltlaufs möge wohl nur für sich oder eigennützig zu handeln meinen, sie sey jedoch besser, als sie meine, ihr Thun sey zugleich an sich seyendes allgemeines Thun. Wenn sie eigennützig handle, so wisse sie nur nicht, was sie thue. Gut und böse seyen nur relative Begriffe, an sich dasselbe und auch wieder nicht dasselbe; nicht das eine oder das andere habe Wahrheit, sondern ihre Wahrheit sey ihre Bewegung, und es dürfe keines von ihnen für sich als seyend festgehalten werden.[2] —

Der Begriff der göttlichen Vorsehung schliesse die Nothwendigkeit in sich. Der Mensch in seinem Unterschiede von Gott mit seinem besondern Meinen und Wollen verfahre nach Laune und Willkühr, und so geschehe es ihm dann, dass bei seinem Thun etwas ganz anderes herauskomme, als er gemeint und gewollt habe, wogegen Gott wisse, was er wolle, in seinem ewigen Willen nicht durch innern und äussern Zufall bestimmt werde, und das, was er wolle, auch unwiderstehlich vollbringe. Der Wille gehe darauf aus, die Welt erst zu dem zu machen, was sie seyn solle. Das Unmittelbare, das Vorgefundene gelte dem Willen nicht als ein festes Seyn, sondern nur als Schein, als ein an sich Nichtiges. Hier kommen die Widersprüche vor, in denen man sich auf dem Standpunkte der Moralität herumtreibe. Der Wille wisse den Zweck als das Seinige, die Intelligenz aber fasse die Welt als den wirklichen Begriff auf. In Wahrheit mache das Nichtige und Verschwindende nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Die (Welt-) Ver-

[1] Werke. Bd. I. S. 152—53.
[2] Bd. II. S. 281—83. 560—66. Bd. XII. S. 271.

nunft sey eben so listig als mächtig. Sie lasse die Objecte ihrer eigenen Natur gemäss auf einander einwirken und sich an einander abarbeiten, ohne sich unmittelbar in diesen Process einzumischen, bringe aber gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung. Man könne in diesem Sinne sagen, dass die göttliche Vorsehung der Welt und ihrem Process gegenüber sich als die absolute List verhalte. Gott lasse die Menschen mit ihren besondern Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zu Stande komme, das sey die Vollführung seiner Absichten, welche ein anderes seyen, als dasjenige, um was es denen, deren er sich dabei bediene, zunächst zu thun gewesen sey. [1] Die Philosophie, *in specie* die Philosophie der Geschichte sey hiernach die wahre Theodicee. [2] —

Die Versöhnung des Gegensatzes von gut und böse liege darin, dass dieser Gegensatz ein nichtiger, unwahrer sey. Die Einsicht und die Thätigkeit des Subjects sey nichts für sich. Gott setze das Andere und bleibe in demselben mit sich identisch. Das Böse sey die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens; diese Natürlichkeit sey der Allgemeinheit Gottes unangemessen, aber diese Unangemessenheit sey die Bedingung der Geistigkeit und könne daher nicht verschwinden. Dieser Unangemessenheit ungeachtet aber seyen beide identisch, es sey die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, und Gott selbst sey die Subjectivität der menschlichen Natur. [3] —

Mit dieser Auffassung stimmt es jedoch dann nicht, wenn Hegel weiter sagt: Der höchste Zweck, der allgemeine Endzweck der Welt sey das Gute, und dieser Zweck zeige sich erfüllt in der Welt. Diesem Guten sey aber theils die physische Natur, theils die Natürlichkeit des Menschen, seine particulare Zwecke, entgegen. Wenn man sich an die Wahrnehmung halte, so finde sich viel Gutes, aber auch unendlich viel Böses in der Welt. Das moralisch Gute gehöre dem Menschen an; da aber seine Macht nur eine endliche, und in ihm das Gute nicht nur durch seine Natürlichkeit beschränkt, sondern er selbst der Feind desselben sey, so vermöge er es nicht zu verwirklichen, und das Daseyn Gottes werde daher als ein Postulat vorgestellt, um den Endzweck der Welt zu verwirklichen. [4] — Hegel erkennt dann auch, wie wir früher gesehen haben, eine Sittlichkeit

1 Bd. VI. S. 294—95. 382. 406—7.
2 Bd. VI. S. 294. Bd. XV. S. 684.
3 Bd. XII. S. 277—81.
4 Bd. XII. S. 533—34.

und sittliche Pflichten des Menschen an und sagt ausdrücklich: Das Gute als absoluter Zweck sey an sich zu vollbringen ohne alle Rücksicht auf die Folgen, indem es einer Wirklichkeit anvertraut werde, die unabhängig von ihm sey. Darin liege die Bestimmung, dass an sich die Wirklichkeit mit dem Guten übereinstimme, oder der Glaube an eine moralische Welt-Ordnung.[1]

Wenn Hegel den Weltlauf als den Process der Idee auffasste, und ihm daher das Wirkliche immer auch als das Vernünftige erschien, über welche theoretische Ansicht hier nicht mit ihm zu rechten ist, so musste für ihn der sittliche Unterschied von gut und böse allerdings wegfallen, und die Aufgabe einer Theodicee bestand für ihn gar nicht. Wenn er nun aber doch eine Sittlichkeit und sittliche Gesetze für den Menschen statuirt, und von einem für diesen nothwendigen Glauben an Gott und eine moralische Welt-Ordnung spricht; so erscheint dieses, so ganz unvermittelt hingestellt, als ein reiner Widerspruch, der dadurch nicht ausgeglichen wird, dass er hinzufügt: das, was dem Menschen als ein Übel zu erscheinen pflege, gestalte sich im ganzen Weltlaufe doch zum Guten und entspreche dem Zwecke dieses Weltlaufes. Seine Aufgabe wäre hier gewesen, seine Sittenlehre mit jener seiner theoretischen Welt-Ansicht zu vermitteln und in Einklang zu bringen, was er gänzlich unterlassen hat.

Nach dem Hegelianer Zeller ist der Begriff einer moralischen Welt-Ordnung der, dass in der Welt neben der menschlichen Freiheit eine göttliche Ordnung und Gesetzmässigkeit walte, und er setzt die hier ventilirte Aufgabe darein, neben der Freiheit der menschlichen Handlungen die Möglichkeit eines gesetzmässigen Zusammenhanges und eines geordneten Verlaufes derselben nachzuweisen. Die Lösung dieses Problems finde der Theismus, sagt Zeller, in dem Glauben an eine specielle und persönliche Leitung der menschlichen Angelegenheiten durch den göttlichen Willen, an ein unmittelbares Eingreifen der transscendenten göttlichen Causalität in die menschlichen Thätigkeiten und Verhältnisse, an eine göttliche Vorsehung oder Welt-Regirung; wobei jedoch die Schwierigkeit darin liege, dass Ein und derselbe Erfolg, der sittliche Welt-Zustand, das Product von zwei verschieden, ja entgegengesetzt wirkenden Kräften, einer menschlichen und einer göttlichen Thätigkeit, seyn solle. Zeller kommt dann auch zu der Frage: warum Gott eine solche Welt-Ordnung gewollt habe, in der das Gute nicht

[1] Bd. XVIII. S. 144. §. 82. 83.

ohne das Böse möglich gewesen sey, und äussert dabei: Wenn Gott eine andere Welt habe wollen können, so habe er eine solche — nach der christlichen Voraussetzung — auch wollen müssen vermöge seiner Heiligkeit; habe er es aber nicht gekonnt, so sey die sittliche Welt-Ordnung überhaupt nicht durch den Willen Gottes bestimmt, sondern an und für sich nothwendig, womit aber eben jene theistische Voraussetzung unvereinbar sey. Zeller wendet sich dann zu der Annahme, dass Gott das Böse zwar nicht gewollt, aber doch zugelassen habe, und sucht zu zeigen, dass darin ein Widerspruch liege, indem es einerseits mit der göttlichen Allmacht nicht vereinbar, und andrerseits dieses Zulassen, dieses Nicht-verhindern gleichbedeutend mit dem wirklichen Bewirken wäre.

Es wäre demnach — ruft Zeller nach Anführung dieser theistischen Versuche einer Theodicee aus — einmal an der Zeit, unumwunden zu bekennen, dass die individuelle Freiheit mit dem theistischen Gottes-Begriff nicht zu vereinigen sey. Diese Unvereinbarkeit, meint Zeller, falle auf seinem, d. h. auf dem Hegel'schen Standpunkte, bei dem System der Immanenz weg, wonach das Absolute sich in den Menschen verwirkliche, und daher, so gewiss Gott selbstthätig sey, es auch die Menschen seyen, in denen er es sey; worauf dann zu zeigen gesucht wird, wie sich doch aus diesem Spiel zufälliger Thätigkeiten die Nothwendigkeit einer sittlichen Welt-Ordnung wiederherstelle, indem das Schlechte und Verkehrte, als das Hinfällige, immer nur einen vorübergehenden Erfolg habe, und auch der Einzelne durch jede Verletzung der sittlichen Ordnung nicht nur die sittliche, sondern auch die selbstische Seite seines Wesens beeinträchtige, auch kein Einzelner und keine Gesellschaft der naturgemässen Entwicklung des Ganzen sich entgegensetzen könne, ohne die Reaction aller übrigen, und eben damit des Ganzen, gegen sich hervorzurufen und an der Macht des Ganzen unterzugehen. In der Geschichte im Grossen falle Lebens-Klugheit mit Sittlichkeit zusammen, und sey das, was seyn solle, auch das, was bleibenden Bestand habe, das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich. So walte in dem Leben der Menschheit eine sittliche Nothwendigkeit, und die Ungleichheiten, denen der Einzelne unterliege, werden in einem grössern geschichtlichen Zusammenhang sich ausgleichen. Würdigkeit und Glück stehen freilich vielfach in einem grossen Missverhältniss; da aber diese Ungleichheit eine nothwendige Folge von dem Unterschiede des Geistes und der Natur sey, so könne ihr Nichtseyn gar nicht gewollt werden, und der

Einzelne, der persönlich darunter leide, habe sich darein als in ein zur Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen nothwendiges Übel zu ergeben, dasselbe zu Förderung seines innern Lebens zu benützen und dadurch in ein geistiges Gut zu verwandeln zu suchen. Und wenn die redlichsten Bemühungen für's Gute so oft keinen oder einen entgegengesetzten Erfolg haben, während das Schlechte sich in der Welt durchsetze und zur Herrschaft bringe, so seyen die Menschen oft selbst daran Schuld; es seyen übrigens auch diese Übel in ihrer Art nothwendig und von der Vollkommenheit des Ganzen unzertrennlich. So wenig das sittliche Leben des Einzelnen ohne Sünde, so wenig könne die sittliche Entwicklung der Menschheit im Ganzen ohne theilweise Siege des bösen Willens über den guten gedacht werden. Dieser Zwiespalt sey nur ideell in der Erhebung des Geistes über die Endlichkeit seines Daseyns, in seiner Freiheit gegen das Äusserliche als solches zu versöhnen; in der empirischen Wirklichkeit bleibe er und sey nothwendig. Diese Nothwendigkeit erkenne die Religion und Philosophie als eine höhere, welcher sich der Einzelne zu unterwerfen habe.[1]

Hiernach vermissen wir auch bei Zeller eine Belehrung darüber, wie von seinem pantheistischen Standpunkte der Immanenz aus, auf welchem sich seiner Andeutung nach das Problem der Theodicee von selbst lösen soll, das Vorhandenseyn des Sittlich-Bösen in der Welt mit dem sittlichen Willen Gottes zu vereinigen, wie es zu erklären sey, dass Gott eine Welt gesetzt habe, in welcher der Unsittlichkeit mehr sey, als der Sittlichkeit, und zwar einer Unsittlichkeit, welche dem Einzelnen als seine eigene Verschuldung zugerechnet[2], und daher von ihm auch gebüsst werden müsse. Die Aufgabe einer Theodicee ist nach der gewöhnlichen Auffassung eine dreifache: Gott zu rechtfertigen einmal wegen des vielen Übels und Unglücks überhaupt in der von ihm gesetzten Welt, sodann wegen des Missverhältnisses zwischen dem sittlichen Verhalten der Menschen und ihrem irdischen Schicksal, und endlich wegen des Daseyns des Bösen überhaupt in der Welt, dass nehmlich Gott eine Welt gesetzt hat, in der das Böse als eine Nothwendigkeit erscheint, Menschen geschaffen hat, die böse sind, ja böse seyn müssen, und die er dann doch dafür verantwortlich macht. Zeller hat sich nun blos mit der zweiten Seite der Aufgabe befasst, nicht aber mit der ersten und

[1] Theolog. Jahrbücher. Bd. VI. S. 191—93. 206—11. 217. 220—27. 231—35. 243—53.

[2] Ibid. Bd. V. S. 406. Bd. VI. S. 33.

dritten. Das ist bei der ersten allerdings gerechtfertigt, da hier die Frage eine rein religiöse ist, und daher nicht in das Gebiet der Sittenlehre gehört. Dagegen gehört die dritte Seite der Aufgabe, wenn überhaupt eine Beziehung Gottes zur Sittlichkeit statuirt wird, entschieden in die Sittenlehre, und ist die eigentliche Cardinal-Frage einer sittlichen Theodicee. Es ist daher nicht zu rechtfertigen, dass Zeller diese Frage ganz umgangen hat.

Eine eigenthümliche Theorie rücksichtlich des Bösen in der Welt und der sittlichen Welt-Ordnung stellt J. H. Fichte in seiner »Speculativen Theologie oder allgemeinen Religions-Lehre« auf; eine Theorie, welche es um so mehr verdient, dass wir uns etwas näher auf sie einlassen, als in ihr überhaupt eine specifische Auffassung des Sittlichen enthalten ist. Da dieselbe jedoch mit seiner Lehre von Gott, dessen Verhältniss zur Welt und von der Schöpfung unmittelbar zusammenhängt, so ist es zum Verständniss erforderlich, auch von dieser seiner Lehre hier das Wesentliche auszuheben.

Über das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen spricht sich Fichte folgendermassen aus: Endlichseyn heisse: den Grund seiner Existenz in einem andern haben, nur durch Anderes seyn. Der Rückschritt der Begründung eines Endlichen durch ein Anderes in's Endlose aber wäre widersprechend. Bei einer solchen endlosen Reihe käme es zu keiner Wirklichkeit. So gewiss also überhaupt ein Endliches wirklich sey, so gewiss sey der erste Grund (Urgrund) desselben nicht in irgend einer Vergangenheit zu suchen, und selbst endlich, sondern ein ewiger, und sey als das im Endlichen Gegenwärtige, wahrhaft und allein Wirkliche zu denken. Das Seyn als blos endliches gedacht, sey unwahr und widersprechend. Das Endliche, als selbst nicht durch sich Seyendes, setze so in sich die Gegenwart eines Absoluten, allbedingend Unbedingten überhaupt. Die Mannigfaltigkeit des Gegebenen könne nur seyn, indem sie zu Einem, zum All, zum Universum, zusammenstimme. Das unendlich Endliche sey daher aufgehoben (aufgenommen) in die alldurchdringende Einheit, es sey nur denkbar als das Eine Universum. Ebenso sey der absolute Grund des Gegebenen nur als der schlechthin Eine zu denken, es sey nur Ein allbedingend Unbedingtes, setzend aus seiner Einheit die Einheit des unendlich Endlichen; und dieses sey nur denkbar als ununterbrochener Effect, Product und Abbild jener schöpferischen Ur-Einheit. Die Idee Gottes sey hiernach zu entwickeln aus dem Begriffe der Welt als

einer Summe von Endlichkeiten, als des Systems specifischer Unterschiede (Universum), und als einer Stufen-Reihe von Mitteln und Zwecken. Dabei ergebe sich das Absolute als das allein Wirkliche, während das Endliche für sich gar keine Wahrheit habe, sondern nur der Effect eines Höhern, in ihm Hindurchscheinenden sey. Die erste, abstracteste Kategorie des Endlichen (die Dinge als werdende entstehend-vergehende gefasst) bringe es nicht weiter, als zur Nöthigung, ein schlechthin Beharrendes in ihnen anzunehmen. Man müsse in ihnen ein Doppeltes unterscheiden, eine vergängliche und eine unvergängliche Seite.

Das Endliche (Einzelne) sey nun nicht blos quantitativ bestimmt, sondern es sey zugleich ein qualitativ Bestimmtes, ein innerlich Unterschiedenes, eine Reihe von qualitativen Diessheiten. Dadurch grenze sich die einfache Bestimmtheit von jedem Andern ab. Diese Bestimmtheit des Endlichen sey keine flüchtige, wandelbare, sondern eine im Wechsel beharrende, sie sey specifische Ur-Qualität, beharrliche Ur-Bestimmtheit, welche in der Veränderung als die Eine daure, das Beharrliche im Wechsel sey. Damit verschwinde, metaphysisch betrachtet, der Begriff des Entstehens und Vergehens; in Wahrheit entstehe und vergehe im Allgemeinen nichts, sondern alles Urbestimmte wechsle nur seine Beschaffenheiten; die Summe des Seyenden, Urbestimmten, bleibe ewig dieselbe in dieser gleichfalls ewigen Veränderung. Hiernach sey das Endliche seinem wahren Wesen nach die im Gegensatze zu Anderem als solche beharrende Urbestimmtheit (Ur-Position). Das Verhältniss dieser Urbestimmtheiten sey jedoch kein unbestimmtes in äussere Grenzenlosigkeit verlaufendes, sondern ein beschlossenes, ewig vollendetes System für einander seyender, vollständig sich ergänzender Ur-Positionen, deren Unendlichkeit nur in dem steten Wechsel ihrer Beschaffenheiten an einander entstehen könne. Damit sey ein aus dem Innern der Ur-Position selber stammendes System unter einander sich bedingender und sich hervorrufender Wandlungen gesetzt. An die Stelle des Endlichen und der Summe der Endlichkeiten trete hiernach ein geschlossenes System qualitativ unterschiedener Ur-Positionen, welche das eigentlich Reale und Dauernde seyen und das Schauspiel einer regelmässigen Veränderlichkeit bereiten. Jede Ur-Position gebe sich quantitative Wirklichkeit als Ausdruck ihrer eigenthümlichen Qualität, d. h. jedes Wirkliche, das geistigste, wie das materiellste, gebe sich seine Raum-Erfüllung (Verleiblichung) und seine Zeitdauer, und es gliedern sich die Ur-Positionen in die

Unterschiede höherer und niederer Ordnungen. Die Ur-Positionen dieser höhern Stufen, wozu schon die organische Natur gerechnet wird, nennt dann Fichte Monaden, und unterscheidet hier Seelen- und Geistes-Monaden.

Die äusserlich unendliche gegenseitige Bezogenheit der Ur-Positionen auf einander nun könne nur so gedacht werden, dass sie gesetzt und befasst zugleich seyen durch eine im Setzen sie vereinende Macht, ein ordnendes einheitliches Princip dieser Unendlichkeit. Diese Einheit der Unendlichkeit müsse als die erste positive Definition des Absoluten angesehen werden. So hebe sich das Endliche auf im Absoluten, als in seinem Grunde und in seiner Wahrheit, womit jedoch das Endliche selbst gerettet, als ein positives Moment im Absoluten nachgewiesen sey. Das Absolute sey die Einheit geschlossener Ur-Positionen; aber es sey nicht blos diess, sondern auch das ordnende Welt-Gesetz, die Welt-Regirung. Die Ur-Positionen und Monaden bleiben, als von dem Absoluten gesetzt, selbst ein abstracter, unwirklicher Gedanke; sie seyen aber die Einheit eines selbstgegebenen Mannigfaltigen von innern Bestimmungen, und ergiessen sich in ein Vielfaches von Beschaffenheiten, Eigenschaften, Kräften und Wirkungen; sie seyen schlechthin selbstständig gegen einander, und in keinem Sinne passiv oder von aussen her zu bewältigen. Die Ur-Positionen und Monaden seyen das eigentlich Wirkliche an den Dingen, das allem erscheinenden Daseyn zu Grunde liegende Urbeharrliche. Sie machen in sich selbst ein vollendetes System, Universum, die Schöpfung sey geschlossen. Als Real-Gründe der Dinge haben sie ebenso in Gott ihre ewige Wahrheit, als sie die ewige Wahrheit der Welt, das Substrat des erscheinenden Welt-Verlaufs seyen. Das Urbeharrliche sey nicht vereinzelt, sondern nur in der Totalität mit all seinen Andern zu denken; die Einheit des ewigen Wesens greife durch alle hindurch; an sich aber sey das Urbeharrliche, ruhend in dieser Einheit, blose Potenz, ein Vermögen in sich geschlossener Beschaffenheiten und Kräfte, die sich erst verwirklichen und vermannigfaltigen, indem es in den Wechsel mit allen andern eingehe. Die Ur-Positionen- und Monaden-Welt bestehe in jenen unsichtbaren Kräften, welche die Real-Gründe aller Phänomene der Sichtbarkeit seyen.[1]

Das zwischen Gott und den Ur-Positionen und Mon-

[1] Die speculative Theologie. S. 48. 49. 57. 61. 62. 66. 71. 77. 80—91. 96—100. 108. 109. 112. 115—16. 120. 254—57. 385—86. 450. 513.

aden bestehende Verhältniss sodann erörtert Fichte, wie folgt: Es bestehe ein Unterschied zwischen dem Absoluten und dem substantiellen Endlichen; das ewige Leben Gottes sey nicht das ewig-endliche der Welt; was in der Entwicklung der Ur-Positionen aus ihnen und durch einander vorgehe, sey keineswegs die Selbst-Entwicklung des göttlichen Daseyns. Andrerseits könne alles, was nur innerweltlich zu existiren vermöge, dieses allein kraft des Wesens Gottes, das also ebenso eine innerweltliche Macht sey. Dieser Widerspruch sey nur so zu lösen, dass in Gott eine Bestimmung nachgewiesen werde, zufolge deren er sich wahrhaft entäussere, ein Anderes setze, welches wesensungleich mit Gott und ihn nur nachlebend, dennoch er selbst seinem Innhalte nach, gar eigentlich seine Selbst-Entäusserung wäre. Gott sey die Einheit der Unendlichkeit; sein immanentes Unendlichseyn sey zusammengefasst in der Einheit der Substanz; und diess sey die reale Seite seines Wesens. Diese habe aber mit der Wirklichkeit der endlichen Welt nichts zu schaffen; Gott habe in dieser nicht seine unmittelbare Existenz. Gleichwohl sey es falsch, zu sagen, das Endliche hebe sich auf im Absoluten; es trete vielmehr hier ein drittes vermittelndes Princip dazwischen, der Begriff endlicher Substanzen oder Ur-Positionen und Monaden. Diese bilden das wahrhaft Reale, Substantiale der Welt, die übersinnliche Wurzel aller sinnenfälligen Dinge. Gott sey aber die Substanz der Ur-Positionen, und ihre Einheit könne nur in die ebenso von ihnen unterschiedene, wie in ihnen gegenwärtige Ur-Substanz des Absoluten fallen. Diess sey ihr Band, das sie in ihrem Grunde zusammenschliesse, ihre lebendig erhaltende Einheit, und zwar durch die ideelle That des Durchdenkens (bewusst ein-enden Durchdringens) jenes Monaden-Universums, das so ein Gedanken-Kosmos, das Welt-Urbild in Gott sey. Gottes Wirklichkeit sey sein Erhalten jenes Monaden-Universums; er habe sein objectives Leben (seine reale Seite) darin, ihre aus seiner selbstgeschaffenen Wirklichkeit oder seiner Selbt-Erzeugung hervorgehende Unendlichkeit und ihre Einheit zumal zu seyn, die wirkende Ursache aller urbeharrlichen Wesen und ihre einende Macht; jedoch so, dass er bei voller und energischer Welt-Immanenz in seinem Wesen frei sey von pantheistischer Selbst-Verendlichung. Das System der Ur-Positionen und Monaden sey eben seine ewige Wirklichkeit. In seinem vorweltlichen Wesen ruhe in ihm ein unendlicher Reichthum von Gestalten, aber noch nicht zur Ausdrücklichkeit und Geschiedenheit herausgestaltet. Sie seyen jedoch in ihm höchst real; denn

alles, was er hervorzubringen vermöge, stamme aus dieser präexistirenden Fülle. Ursprünglich seyen sie von der Einheit seines Wesens bewältigt: sie seyen, und seyen auch nicht — weil noch ungewollt und ungeschaffen. In Gott aber sey die Idee selber zugleich der Stoff und die Realität, aus der das Gebilde auch in die Endlichkeit hervorwachse. Es sey in Gott eine Dreiheit von dialectischen Momenten zu unterscheiden: 1) Der eine noch unaufgeschlossene Urgrund, sein noch unoffenbares Leben, das grundlegend Einende in seinem Wesen, die noch gegensatzlose Einheit, was jedoch für sich noch ein unwahres Moment sey. 2) Die aus diesem Urgrunde durch Selbst-Erzeugung gewirkte Unendlichkeit des göttlichen Seyns, seine unendliche Realität oder Macht-Fülle, welche der Urgrund als ruhende Einheit durchwalte. Diese Unendlichkeit und Schiedlichkeit reiche 3) in das Moment der ausdrücklichen, verwirklichten Einheit hinüber, wodurch erst das reale Wesen Gottes im Begriff wie in seiner Wirklichkeit vollendet sey.

Die Ur-Bestimmtheit der Ur-Positionen und Monaden sey eine durchaus ewige und unaustilgbare; sie machen das unendliche, von der ewigen Einheit durchdrungene Real-Universum im göttlichen Wesen aus. Nach der Seite der endlichen Welt hin seyen sie als substantiell, als Momente jenes Real-Universums zu denken, nach der Seite Gottes hin als in die Einheit des göttlichen Wesens zurückgenommen, als eine von ihr durchwirkte und beherrschte Welt, und als die ewigen Grund-Kräfte seines Wesens, durch die jedoch keine Schranke und Hemmung seiner Einheit und seines Geistes gesetzt sey. Es trete in seine ursprüngliche Identität ein Unterschiedenes, objectiv Gegensätzliches ein, ohne jedoch für ihn ein Undurchsichtiges, die Schranke eines Nicht-Ich zu werden. Die Unendlichkeit der göttlichen Lebens-Kräfte wirke in Gott ebenso geschieden, wie in einander geordnet, als das Uneine und doch Geeinigte, und er werde Herr dieser seiner eigenen unendlichen Fülle. Dieses verschlossene innere Universum gliedere sich dann in die gesonderten Anschauungen einer Ideen-Welt. In seiner Entfaltung durch jene drei Momente sey aber Gott realerseits lebendige Einheit jenes Gegensatzes in ihm. So sey Gott die höchste Einheit des Idealen und Realen. Die Ur-Positionen und Monaden seyen die realen Lebens-Acte der göttlichen Ewigkeit. Gott sey die ewige Einheit aller Welt-Substanzen. Dabei komme Gott absolutes Selbstbewusstseyn und absolutes All-Bewusstseyn zu. Dieses All-Bewusstseyn Gottes habe die Ur-Positionen- und Monaden-Welt, die realen Vor-

bilder der endlichen Dinge zum Innhalte, und sey mithin das integrirende ideale Moment zu seiner ewigen Realität oder Natur.

Der Begriff des endlichen Schaffens könne die ewigen Ur-Positionen nicht treffen, weil sie ewige, mit Gottes Wesen gleiche seyen, mithin urgeschaffene durch den ewigen Willen Gottes zu sich selbst. Desshalb seyen sie auch innerhalb des endlich Geschaffenen die beharrlichen Grundwesen in allem wechselnd sich Gestaltenden, das selber schaffende Urgeschaffene. Das Leben Gottes sey dadurch Universum, dass es Unterschiede als ewige setze, diese aber überwinde und innerlich zur Einheit durchdringe, indem sie ewige, perennirende, in der Totalität befasste seyen. In dieser Überwindung des Eigengearteten durch die Einheit bestehe das absolute Leben Gottes. Jede Ur-Position und Monade sey ebenso idealer (urbildlicher) Entwurf des göttlichen Denkens, als ihr eben damit doch ewige Substantialität, der innerste Lebens-Keim der Selbst-Realisation zukomme. So lange aber die Einheit des Wesens Gottes jede Ur-Position in ihrer ewig ruhenden Präexistenz erhalte, bleibe in ihr gebunden, was sie in Wechselwirkung mit andern zu werden vermöge; der Reichthum ihrer Beschaffenheiten sey noch in ihrer eigenen Einheit eingeschlossen; sie präexistiren vollständig, aber als blose Möglichkeiten, als schlummernde Kräfte. Es sey, was man das Verharren in der Potenz oder das Latentbleiben oder den ruhenden Keim-Zustand nenne. Während sie so im Schoosse der ewigen Natur ruhen, existiren sie schon auf urspecifische, aber noch nicht auf ausdrückliche, individuelle Weise.[1] Bei alle dem sagt indessen Fichte: Er lasse es durchaus unentschieden, auf welche ausdrückliche Weise Gott diese Ur-Positionen und Monaden mit sich vermittle, ob er sie als perennirende setze, oder als flüssige in seine Einheit zurücknehme. Diese Frage sey unbeantwortlich. Nur dass Gott wirklich, ewig, allgegenwärtig ihre Einheit sey, und zwar im Geiste, diess sey das Entscheidende.[2]

Über die Welt-Schöpfung durch Vermittlung dieser Ur-Positionen und Monaden sodann finden wir bei Fichte unter Verwerfung der Lehre von einer Schöpfung aus Nichts und der dualistischen Lehre von der Welt-Bildung aus einem ursprünglichen Stoffe Folgendes:

[1] A. a. O. S. 113—14. 181. 256—57. 277—81. 284. 292—94. 302—3. 317. 320. 386. 397. 402. 405. 452. 460—61. 463. 513—14. 550. 557.

[2] Ibid. S. 293.

Das Endliche sey nicht ein Nicht-Seyendes, das, was ein eigentlich Gesetztes vom Absoluten sey (das wahrhaft Endliche), sey vielmehr unvergänglich, könne nicht wieder aufgehoben werden. Das Schaffen sey in Wahrheit zugleich ein Erhalten, ein ewiges Bewahren im Schoosse des Schaffenden. Das Endliche sey ein Substantielles und es sey ein ewiger Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Endlichen, zwischen Gott und der Welt. Was aus den Ur-Positionen hervorgehe, sey keineswegs die Selbst-Entwicklung des göttlichen Daseyns; sein Wesen bleibe überweltlich; aber alles, was nur innerweltlich zu existiren vermöge, könne es allein kraft des Wesens Gottes. Diess sey seine innerweltliche Macht. Das schöpferische Princip müsse als imaginative Thätigkeit gedacht werden, und der Welt-Unendlichkeit müsse ein Welt-Urbild (ewiges Welt-Gesicht) zu Grunde liegen, ein ewig vollendetes Ideal-Universum (Gedanken-Kosmos). Diess sey die ideale oder subjective Seite in Gott. Zugleich aber sey im Gegebenen ein Übersinnliches, Überempirisches; es sey nehmlich in Gott eine ewige Natur, eine Real-Welt, und diess sey seine reale, objective Seite, soferne er als absolutes Wesen, als die Eine Substanz gedacht werde. Gott sey das eigentlich Wirkliche, und die wahre Wirklichkeit sey nur die Gottes. Diese beide Seiten, die ideale und reale, fallen jedoch in Gott nicht auseinander. Die gegebene Welt sey so einestheils nicht ursprünglich, sondern ein Beabsichtigtes, anderntheils wurzle sie doch in einer ewig vollendeten Einheit. Ein naturloser Geist sey ein unverständliches Abstractum. Ohne dieses reale Leben in Gott als Werkzeug seiner Schöpfungs-Thätigkeit wäre seine Allmacht und Allgegenwart etwas völlig Undenkbares, ja Widersinniges. In Gott, als dem Urgrunde der Welt, müssen auch die Gründe zum Universum liegen; und so könne man das Leben in ihm nicht real genug denken. Die im Universum sich manifestirenden Zwecke seyen Gedanken, welche zugleich eine substantielle Wirklichkeit in Gott besitzen, oder im realen Wesen Gottes gründen, und die zeitlich werdende Schöpfung sey die Folge der Realität dieser göttlichen Ideen. Ein reiner Geist Gottes wäre unfähig, Schöpfer dieser Welt zu seyn. Wir haben daher in Gott ein Real-Universum von entsprechenden Grund-Kräften und Potenzen zu denken. Sie haben Schiedlichkeit und Individualität, gleich realen Vermögen; aber vor der Schöpfung treten sie nicht als gesonderte aus Gott hervor, gewinnen für sich keine Existenz, sondern seyen durchdrungen und gebunden von der ewigen Einheit Gottes. Nur ein Gott, welcher

ein System von solchen Grund-Kräften in sich trage, könne Schöpfer dieses Universums seyn. Das eigentlich Weltschöpferische könne nur in der Auflösung jenes einenden, temperirenden Bandes, welches die Selbst-Erzeugung Gottes ewig erneuere, gefunden werden, um das in gesonderte Existenz zu setzen, was in Gott Eines sey. Das sey der Fortschritt vom Unterschiede der Potenzen zur eigentlichen Geschiedenheit und Sonderung derselben gegen einander. Wie jedoch Gott die in ihm ungesonderten Potenzen aus einander treten lasse, und sie so zu einem Andern in ihm werden, seyen sie nichts Anderes und Neues für ihn, oder ein ausser ihm Selbstständiges; die Geschöpfe schaffend und erhaltend bestätige Gott in ihnen nur sein eigenes Wesen. Auch das Geschöpfliche habe eine Wirklichkeit, durch welche es ewig, wie Gott, und in Gott, aber darum nicht identisch mit ihm zu werden vermöge. Das göttliche All sey zuerst reale Einheit, aber nur vom All-Bewusstseyn getragen. Dadurch aber, dass es am Welt-Begriffe befestigt sey, werde erklärt, wie sich diese Einheit auch im objectiven Welt-Zusammenhang unverwüstlich und siegreich durchsetzen könne. Sein Reales, Objectives gehe durchaus in das Ideale ein, oder: die Macht des Idealen, der freie Geist Gottes bemächtige sich seiner eigenen Unendlichkeit und mache sich zum Herrn derselben. So sey er die höchste Einheit des Idealen und Realen. Gott setze sich in der zum innern Universum entfalteten Unendlichkeit realer Weise aus sich heraus, und stelle sich auch idealer Weise vollkommen vor sich hin. Dieses Ebenbild sey das Erste, worin Gott in sich selbst verwirklicht sey. Es sey in Gott ein von seinem Selbstbewusstseyn umfasstes Universum entfalteter Lebens-Kräfte, ein Ideal-Universum, welchem dennoch, als dem Grunde der wirklichen Welt, in irgend einem Sinne die höchste Realität beigemessen werden müsse. Die Idee Gottes an sich müsse jedoch ohne alle Beziehung zur Welt gedacht werden. Diese sey das Auchnichtseynkönnende; ihre Schöpfung folge in keinem Sinne aus der Idee Gottes, und von der Ur-That seines Schaffens gebe uns allein die Welt-Wirklichkeit Kunde. Gott vermöchte seinem Begriffe nach auch weltlos zu verharren; er habe kein Bedürfniss zu einer Schöpfung. Von der Welt-Erscheinung aus können wir sein überweltliches Seyn nur in seiner Verwirklichung mit der Welt fassen. Gott sey für uns wirklich nur in der Welt vorhanden, und sie existire nur durch seinen fortdauernden Willen. So gewiss nun diese Welt als ein Auchnichtseynkönnendes sey, wolle Gott nicht nur sein ewiges Wesen, sondern auch ein

Anderes in ihm, das nicht er selbst sey. Ein wahrhaft ausser Gott Seyendes sey jedoch nicht zu denken.

Fichte bespricht sodann die beiden sich entgegenstehenden Sätze, dass die Schöpfung einer Welt, und zwar gerade dieser Welt, für Gott eine begriffliche Nothwendigkeit gewesen sey, und dass Gott die Schöpfung überhaupt auch hätte unterlassen oder auch eine andere Welt hätte schaffen können, sowie die Frage: ob Gott seinen Schöpfungs-Act auch zurücknehmen könnte, und stellt das von ihm gewonnene Resultat im Wesentlichen dahin fest: Es könne schlechthin nichts werden, die Daseyns-Form des Endlichen annehmen, als was schon sey in ewiger Realität. Nichts entstehe wahrhaft und vergehe, das Urbeharrliche wechsle nur seine Beschaffenheiten. Dieses Urbeharrliche sey aber nicht vereinzelt, sondern nur in der Totalität mit all seinen andern zu denken, und in Verbindung mit diesen schliesse es den unendlichen Wechsel an sich auf. Dieser Wechsel treffe aber nicht das ewige Leben des Absoluten, dieses gehe nicht in denselben ein, weil es die Einheit der Ur-Positionen sey, und diese erst das Beharrliche ihres Wechsels seyen; die endliche Welt sey nicht Gottes Wirklichkeit. Das von Gott Urgedachte und hiemit wahrhaft Gewollte — die endliche Welt — könne nicht wieder zurückgenommen oder vernichtet werden; denn was ewig in ihr sey, das werde von der Einheit des Ganzen getragen. Das wahrhaft Geschaffene sey es ein für allemal und auf alle Ewigkeit hin. Schaffen, so führt Fichte weiter aus, könne nur bedeuten, dass das, was an sich ewig sey, zeitlich oder in Succession gesetzt werde. Da alles Geschaffene im Wesen Gottes schon präexistire, so falle der gewöhnliche Begriff des Schaffens völlig dahin. Was da werden solle in entlegenster Welt-Gestaltung, das müsse schon ewig seyn, und zwar ewig real in der Natur Gottes, sonst vermöchte es nimmer zu werden. In Gott sey zu unterscheiden seine ewige Selbst- oder Ur-Schöpfung und sein Wille zur endlichen Welt, sein zulassender Wille. Die Summe des eigentlich Existirenden sey ungeschaffen, ewig, sich gleichbleibend, das Wesen Gottes selbst. Der wesentliche Act der Schöpfung zum Endlichen könne nur die Bedeutung haben, dem Realen, Ewigen eine andere Form der Existenz zu geben; das ewig Seyende gehe in die Gestalt des Werdens ein, und die hervortretenden Momente tragen das Abbild der ewigen Einheit noch an sich, auch in der Zerworfenheit und Gegenständlichkeit ihrer endlichen Existenz. Die Welt gehe aus einer Umwandlung des Ewigen in's Endliche hervor, wobei jeder

Begriff eines Neu-Entstehens auszuschliessen sey; das an sich Ewige trete nur aus der Ur-Einheit in die Form des Werdens und der Sonderung ein, es löse sich auf in die Genesis, trete in die Form der Endlichkeit und Zeitlichkeit aus einander. Das ewige Universum sey Gottes eigene Wirklichkeit. Er setze Unterschiede als ewige, durchdringe sie aber innerlich zur Einheit. [1]

Das Wesen der Creatur bestehe darin, ebenso durch Selbst-That, als durch göttliche That zu existiren. Jedes Weltwesen sey, was es sey, nur durch selbstschöpferische That, schaffe sich aus der eigenen — Ur-Position. Aber diese Selbst-That, aus der das Geschöpf entstehe, sey selbst nur Moment des universalen göttlichen Schöpfungs-Willens. Das göttliche Schaffen bestehe eben nur in dem Sichschaffenlassen des endlichen Willens aus sich selbst, indem Gott in jedem sein eigenes schlummerndes Willens-Princip zur Selbst-Verwirklichung gelangen lasse. So seyen die ewige und die zeitliche Schöpfung sich gegenseitig immanent. Der allgemeine Wille Gottes zur Schöpfung einer endlichen Welt, d. h. eines Andern in ihm, bestehe daher nur darin, den eigenen Willen jedes Weltwesens hervorzurufen, es aus der Einheit des eigenen göttlichen Wesens zur Selbstständigkeit zu entlassen. Dieses Setzen eines göttlichen Geschöpfes als Selbstständigen und Selbstthätigen im göttlichen Wesen sey das Entzünden jenes Processes der Selbstheit und Selbst-That, des prometheischen Keimes, der jedes endliche Wesen zu einem eigenthümlichen mache. Der Begriff des göttlichen Schaffens sey der des Setzens oder Zulassens eines Andern in Gott selbst. Werde die Vorstellung, dass das Geschöpf ein bloses Product der göttlichen Allmacht sey, nicht vollständig umgebildet, so sey keine befriedigende Theodicee möglich. Die Ur-Positionen können nur in der Art in ein Werden, in die endlichen Formen des Wechsels eingehen, dass dieser nur in ihrer Beschaffenheit durch ihr wechselndes Verhältniss zu einander hervortrete. Der erste Effect des Schaffens sey die Lösung jener ursprünglichen Einheit, in der alles zumal auf ewige Weise sey, die Zertrennung und gesonderte Wirkung der Elemente und Lebens-Stoffe des Wirklichen.

So finde nun das erwähnte Problem seine Lösung dahin, dass ohne Gott keine Welt und ohne Welt kein Gott, dass er selbst das ewige Universum sey. Doch sey die gegenwärtige Welt noch nicht

[1] A. a. O. S. 109. 114. 147. 159—60. 179. 182. 240. 241. 253. 256 258. 274. 276—81. 285—86. 319. 320. 325. 345. 347—49. 406. 409. 437 439. 440. 442—48. 450—51. 453. 455—56. 460. 462. 483—84. 500.

dieses ewige Universum; sie sey vorerst nur eine Umwandlung des Ewigen in's Endliche, und in der Form der Sonderung dasselbe, was in Gott, ideal und real zugleich, präexistire. Der Grund dieser Umwandlung liege in dem freien Willen Gottes, wie denn auch jedes einzelne endliche Daseyn das Gepräge des Auchnichtseynkönnens oder Andersseynkönnens an sich trage. Das »Geschaffenwerden« der Ur-Position bestehe zunächst in ihrem Heraustreten aus dem Bande der göttlichen Einheit zur individuellen Verwirklichung, mit welcher That der Selbst-Verwirklichung sogleich der Process der Verendlichung beginne. Damit sey jedoch das endliche Ding nicht von der ewigen Einheit und dem geistigen Princip in Gott losgelassen, wiewohl es ein Anderes gegen diese (*sic*) geworden sey; denn es seyen nun die göttlichen Kräfte, die in jeder Verendlichung wirken. So sey jedes Weltwesen zwar nur durch selbstschöpferischen Act und aus eigenem Triebe (Willen), was es zu werden vermöge, es schaffe sich aus der eigenen Ur-Position; aber dieses Selbstschaffen sey doch zugleich Gottes Schaffen. Der Wille Gottes zur Schöpfung einer endlichen Welt, d. h. eines Andern in ihm selbst, bestehe nur darin, den Sonderwillen jedes Weltwesens hervorzurufen, die eigene durchwaltende Macht und Einheit ihnen gegenüber aufzuheben, und das in der göttlichen Einheit Befasste durch die Zulassung seines Eigenwillens zum Geschöpflichen, relativ Selbstständigen zu machen. Das Endliche, obwohl aus Gottes Wesen und durch seinen Willen, könne doch nur endlich, particular, unvollkommen seyn, weil es nicht das ewige göttliche Wesen, noch auch Effect des Höchsten in Gott, sondern nur Folge des Wirkenlassens seiner untergeordneten particularen Kräfte sey, die zur Selbstständigkeit, zum Andern in ihm gelangt seyen. Sowie das Wesen zu seyn anfange, beginne in ihm auch der Process der Absonderung und Vermannigfaltigung. Diess sey der Process des Schaffens, ein Process der Verendlichung, des steten Hervortretenlassens des Uneinen und damit der Körperlichkeit.

Hiernach löse sich nun auch die Frage der Entstehung des Lebendigen auf der Erde, der Pflanzen, Thiere und endlich des Menschen. Die Real-Ideen des Lebens, dem Zweck-Systeme der Erde eingebildet, seyen unmittelbar in die Erscheinung getreten, sobald die Bedingungen dieser Verwirklichung erfüllt gewesen seyen. Ohne diesen Begriff der Präexistenz sey kein natürlicher und psychologischer Hergang erklärbar.

Jene Verselbstständigung der Sonderkräfte in Gott sey jedoch

nicht als ein unwillkührlicher Vorgang von Seiten Gottes, als der Act eines blinden Willens in ihm, zu denken; sie könne daher nur um eines Andern willen geschehen seyn, d. h. als Mittel zu einem Zwecke. Er lasse diese Entwicklung der Sonderkräfte zu zu Vermittlung eines höhern, eines absoluten Zweckes. — Das Ewige sey Anfang und Ende zugleich. Der Anfang der Welt aber sey nicht als ein zeitlicher zu denken; es sey nur das Verhältniss des innern absoluten Bedingtseyns durch das Absolute. Kein empirisch Wirkliches sey das Nur-Endliche; es sey ein Ewig-Endliches. Die Schöpfung sey jedoch keine Materialisirung des Wesens, der Natur Gottes.

Durch den Act des Schaffens setze sich Gott den endlichen Dingen zugleich immanent und transscendent. Seine Immanenz und Transscendenz können nur als mit einander verbunden gedacht werden. Seine Natur, seine reale Lebens-Kräfte seyen das Immanente in der Schöpfung, und es sey nichts Reales in ihr, das nicht aus der Selbst-Verwirklichung derselben, der eigentlichen Ur-Position alles Daseyns hervorgienge; aber eben desswegen, weil diese Lebens-Kräfte aus dem Sonderwillen wirkende, aus der göttlichen Einheit losgelassene, und darum creatürliche seyen, stehe die Einheit und der Geist Gottes über ihnen, sey ihnen durch den Schöpfungs-Act transscendent geworden. Gott sey seiner ewigen Natur nach die allgemeine Grundlage, Materiatur *(materia prima)* der endlichen Dinge, aus welcher sie alle ihre Realität, sich verendlichend, schöpfen. Er sey der allgemeine und einzige Grund für alle Realität und alle ewige wie endliche Existenz. Was die endlichen Dinge werden können, das sey schon in ihm auf ewige Weise. Das wahrhaft Seyende sey überhaupt des Werdens unfähig. Zugleich sey Gott das Princip der Überwindung jener Sonderwirkungen, so dass der allgemeine Welt-Zweck sich durch sie durch realisire. Er sey demiurgisches Princip, das die Sonderwillen durch Waltenlassen seines Geistes und seiner Einheit in ihnen durch die für sie wieder hergestellte, auch geistige Immanenz wieder in Besitz nehmen könne. Zweck der Schöpfung sey, sich in die geistige Immanenz mit den geschaffenen Dingen wieder herzustellen, im Gebiete der Natur sowohl, wie in dem des endlichen Geistes. Als der absolute Welt-Zweck sey zu bezeichnen, dass der absolute Geist im endlichen Geiste sey; und diess sey das Verhältniss der Liebe.

In den Schöpfungs-Anfängen existiren die Wesenheiten der Dinge, weil sie weder ihren Zweck erreicht haben, noch dadurch

dem **allgemeinen** Welt-Zwecke zur Vermittlung dienen, nur idealer Weise, in der göttlichen Welt-Allwissenheit oder Vorsehung. Real sollen sie erst werden durch den Act der Welt-Erhaltung. Sie seyen daher jetzt noch das nur Vorausgesehene, ideal in den Process der endlichen Welt Hineingeschaute. Das vom ewigen Logos durchformte göttliche Universum werde dann durch den universalen Act der Verendlichung in eine Reihe von Zwecken, Idealen, Vorbildern umgestaltet, welche erst allmälig durch den sich steigernden demiurgischen Process und durch Überwindung des im Sonderwillen jedes endlichen Wesens mitwirkenden selbstischen Princips in die Endlichkeit eingeführt werden können. Die göttliche Welt-Erhaltung wirke indessen nicht durch äussere ausserordentliche Mittel, sondern durch das Befasstseyn der endlichen Ur-Positionen in der ewigen Einheit Gottes. [1]

Über das **Verhältniss Gottes zum menschlichen Geiste** sodann stellt Fichte Folgendes auf. Auch im geistigen Leben sey kein eigentliches Neuwerden, kein Werden aus Nichts denkbar. In jeder Seelen-Monade seyen auf eigenthümliche Weise ursprünglich (magisch) alle Beziehungen zu dem ihr Verwandten im Universum gegenwärtig, die sich als Trieb äussern und in der Empfindung ihre Bestimmtheit und Befriedigung erhalten. Auch unser Geist werde, sich verendlichend, aus der Einheit des göttlichen Geistes herausgerückt. Auch hier gelte, dass in der Creatur, verendlicht, nur das Ewige zur Erscheinung komme. Der endliche Geist sey in innigster, unauflöslicher Einheit mit der geistigen Substanz Gottes. Diese innere (vorgeschöpfliche) Einheit sey innerhalb des endlichen Schöpfungs-Verlaufes wieder herzustellen (Gott-Menschheit!). Zweck der Schöpfung sey, dass der creatürliche Geist ebenso, wie die Natur, in die Einheit mit dem göttlichen Geiste erhoben, von ihm in Besitz genommen werde, die Herausbildung des Geistes zur frei bewussten Persönlichkeit. Dieser Geist, wiewohl an sich selbst das Ebenbild Gottes, sey doch zunächst nur der endliche, und von Gott geschieden. So sey er nur seinem Ursprunge, nicht aber seiner Wirklichkeit nach der göttliche. Zur Einheit mit dem göttlichen Geiste müsse er erst erhoben werden, was er durch sich selbst nicht vermöge. Diess, der absolute Geist im endlichen — der Gottmensch — sey der Abschluss und höchste Zweck der Schöpfung.

Da könnte nun die Frage entstehen: warum denn Gott inner-

[1] A. a. O. S. 426. 427. 433. 452. 456. 457. 463. 465—70. 473—75. 494. 498. 500—1. 504. 523—25. 530. 534—36. 550. 554. 557—58. 597.

halb der Schöpfung erst zu erreichen suche, was er schon ewig besitze, die geistige Einheit mit sich selbst. Allein der endliche Geist sey nicht die Selbst-Verwirklichung (das Person-Werden) des göttlichen Geistes, vielmehr sey er unmittelbar ein dem göttlichen Geiste äusserlicher, diessseitiger, indem die Natur zwischen beide trete. In seiner Ursprünglichkeit, durch seine Ur-Position, Eins mit Gott, gelange doch der endliche Geist in Folge der Erregung der Sonderwillen, welche den Grund alles Endlichen bilde, zur Trennung vom göttlichen Geiste. Wie Gottes Geist dadurch ein dieser Natur jenseitiger werde, so trete aus gleicher Folge auch der endliche unmittelbar als selbstständiger, auf die eigene Entscheidung gestellter, ihm gegenüber. Hiemit sey nun aber die Einheit des endlichen und göttlichen Geistes, welche der absolute Zweck der Schöpfung sey, eine wesentlich andere, als die ewige Einheit und Vermittlung des göttlichen Geistes in sich selbst; der Schöpfungs-Process sey daher mit nichten die blose Wiederholung des in Gott schon ewig Erreichten, sondern etwas Neues und Höheres, nehmlich das Verhältniss der Liebe.

Der Mensch sey kein Geschöpf im Sinne des gewöhnlichen Theismus, sonst wäre es ein Widerspruch, dass er frei sey. Seine Freiheit sey aber eine unläugbare Thatsache. Er sey selbstständig gegenüber von Gott. Er sey nicht geschaffen im gewöhnlichen Sinne, als Product eines gewöhnlichen Willens; er schaffe sich selbst, freilich mit göttlichen Kräften, aus seiner in Gott liegenden Ur-Position. Er sey nicht Ich, sondern er mache sich stets dazu. Er sey abhängig und selbstständig in Einem Schlage, weil er nur aus seiner Nothwendigkeit wirke und von aussen schlechthin nicht zu überwältigen sey. Der Mensch sey das zweite Ich im Univerum, damit aber zugleich, der Möglichkeit nach Gott gegenübertretendes, das Andersseyn zum Widerspruch steigerndes Princip, Gegen-Ich. Da müsse dann Gott in der Form der Welt-Regirung durch die menschliche Freiheit hindurch von jener falschen Selbstheit befreiend, erlösend wirken. Es ergreife den Menschen das Princip der Selbstigkeit, das eine magische Kraft entfalte. Das Titanische sey überhaupt sein unvermeidliches Erbtheil; es sey das substantiell Göttliche in ihm. Der Gott in ihm könne daher nur durch den Gott über ihm, durch den göttlichen Geist überwunden, dadurch mit sich versöhnt und in sich vollendet werden.

Der Mensch erreiche nur dadurch seine Bestimmung, dass er

als Geist sich verwirkliche, den Genius völlig in sich entwickle, so dass das Seelisch-Sinnliche in ihm zur Geistigkeit verklärt werde. Ursprünglich könne der endliche Geist nur aus sich selbst mit absoluter Freiheit seine Bestimmung erreichen; in seinem universalen factischen Bestande gefasst könne er aber dieses nicht durch sich selbst; hier müsse vielmehr die göttliche Vorsehung eingreifen. Das Göttliche vermittle sich mit der menschlichen Freiheit, gehe in sie ein, ergreife sie und stelle sie in ihre Integrität wieder her. Damit werde das Ziel des ganzen Schöpfungs-Processes, die Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem endlichen, erreicht. Bei dieser Frage hänge alles davon ab, die creatürliche Freiheit auf den eigentlichen Begriff endlicher Substantialität zu gründen, ein wahrhaft Anderes und Eigenes in Gott anzuerkennen, sonst komme man zu Verkehrtheiten. In der Menschen-Geschichte insbesondere vermittle sich das Wirken Gottes mit der menschlichen Freiheit; keines von beiden zehre das andere auf, beide seyen mit freier, versöhnter Liebe in einander. Das Wesen des Menschen sey durch das völlige Eingehen des göttlichen Geistes in den endlichen in seiner Wahrheit wiederhergestellt. Der Endzweck des Schöpfungs-Processes sey erreicht und es werde der Sieg Gottes in der Freiheit des Menschen gefeiert. Es sey diess jedoch erst in der Welt-Vollendung zu erreichen. Auch in seiner Welt-Regirung bequeme sich Gott der Grund-Form des Geschöpfes an, und alles wahrhaft Göttliche in der Geschichte geschehe nur durch den Menschen, in vollkommener Vermittlung mit seiner Freiheit. Gott vermittle die Acte seiner Welt-Regirung völlig mit der menschlichen Freiheit, setze durchaus den Menschen an seine Stelle. Er gehe bleibend in die menschliche Freiheit ein, ergreife und leite sie. Jeder Welt-Zustand im geistigen Universum, in der Geschichte, entstehe aus der Zusammenwirkung der göttlichen und der menschlichen Freiheit, so dass auch das Göttliche, nur durch die menschliche Freiheit vermittelt, Innhalt der Geschichte werden könne. Nur Gott mache die Geschichte, aber allein durch den Menschen selbst, so dass sie als Werk der Freiheit erscheine und es auch in Wahrheit sey. Durch diese göttlich-menschliche Thaten werde der ewige Welt-Zweck verwirklicht. Durch diesen Eintrit des göttlichen Geistes in den menschlichen, oder, wie es auch heisst, durch die Einkehr der menschlichen Freiheit in die göttliche, befähige Gott den menschlichen Geist zum Mit-Schöpfer, erhebe ihn dazu, an dem demiurgischen Processe Theil zu nehmen. Aber durch seine falsch erregte Freiheit könne der menschliche

Geist auch Störer und Zerstörer des Welt-Zweckes im Einzelnen, zumal an sich selber werden. Das göttliche Wirken dränge sich jedoch niemals als ein abstract Übernatürliches in vereinzelter Handgreiflichkeit ein; es verstecke sich stets unter andere Gestalt, in den Namen des Menschen, und lasse diesen für sich eintreten. Die Grund-Form, in welcher der göttliche Geist die menschliche Freiheit ergreife, sey die Form des Genius in einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten, welches Eingehen des göttlichen Geistes in den endlichen indessen auch an einen zeitlich ablaufenden Entwicklungs-Process gebunden sey.[1]

Die wirkliche Theodicee endlich gestaltet sich bei Fichte folgendermassen. Vor allem ist zu constatiren, dass nach ihm Gott das Gute, und nur das Gute in jedem und für jedes Weltwesen will, und jede Verwirklichung des Bösen durch den endlichen Willen ein die geistige Welt-Ordnung und den Welt-Zweck aufhebendes, gegen den Willen Gottes eintretendes Ereigniss ist.[2]

Fichte kommt dann auf den Unterschied zwischen dem bewirkenden und zulassenden Willen Gottes zu sprechen, und äussert sich darüber so: Es liege im Begriffe der schöpferischen Allmacht, dass sie die innerste ungetheilte Einheit des bewirkenden oder schöpferischen und des zulassenden Willens sey. Es bleibe leicht nachzuweisen, dass dieser Gegensatz, soferne bei demselben stehen geblieben werde, wie dieses meist geschehe, keine Wahrheit habe und in den wichtigsten religiös-sittlichen Fragen nur zu den grössten Verwirrungen führen könne. Auf den Begriff eines zulassenden Willens sey man überhaupt blos durch die Verlegenheit geführt worden, die Existenz eines Unvollkommenen und Bösen mit dem abstracten Begriffe der Allmacht in Übereinstimmung zu bringen; diese habe dadurch erreicht werden sollen, dass man gesagt habe, Gottes Allmacht lasse das Böse zu um des daraus entspringenden grössern Guten willen. Doch bleibe eine solche Auffassung gerade mit dem Begriffe der unbedingten Allmacht unverträglich. Bei solchen abstracten Auffassungen sey schwer zu sagen, wie es der Gerechtigkeit Gottes gemäss seyn könne, ein Böses zu bestrafen, dessen Anlage doch in dem Geschöpfe, wenn es sein Product sey, nothwendig mit gesetzt seyn müsse. Ja man müsse noch einen Schritt weiter gehen; denn offenbar wäre es Gottes würdiger, umge-

[1] A. a. O. S. 87. 100. 471—72. 526. 529. 530. 532—34. 537. 580—83. 601. 604. 616—19. 622—27. 631. 634—36. 639. 649—51. 655—63. 665.
[2] Ibid. S. 411. 415—16. 422. 430. 435. 617. 635.

kehrt das Gute zuzulassen, und das Böse, wenn es davon unabtrennlich sey, nicht etwa zuzulassen, sondern durch die positiv erhaltende That der Allmacht auszugleichen. Und diess sey auch die wahre göttliche Ökonomie der Welt-Schöpfung und Welt-Erhaltung. Jener Gegensatz von Bewirken und Zulassen erkläre nicht einmal auf der Oberfläche der Dinge das, was durch ihn erklärt werden solle. Der Mangel jener ganzen Auffassung liege aber vielmehr in der unrichtigen Bezeichnung des Geschöpfes als eines blosen Products der göttlichen Allmacht. Werde dieser Begriff nicht vollständig umgebildet, so sey keine befriedigende Theodicee möglich.[1]

Der richtige Schöpfungs-Begriff sey der, dass das Wesen der Creatur als solcher darin bestehe, ebenso durch Selbst-That, als durch göttliche That zu existiren; und zwar sey der Begriff so zu denken, dass die Selbst-That, aus der das Geschöpf entstehe, selbst nur Moment des universalen göttlichen Schöpfungs-Willens sey. Das Selbstschaffen sey doch zugleich Gottes Schaffen. Das göttliche Schaffen aber sey das Setzen oder Zulassen eines Andern in ihm selbst; es bestehe eben nur in dem Sichschaffenlassen des endlichen Wesens aus sich selbst, indem Gott in jedem sein eigenes (schlummerndes) Willens-Princip zur Selbst-Verwirklichung gelangen lasse. Der allgemeine Wille Gottes zur Schöpfung einer endlichen Welt, d. h. eines Andern in ihm, bestehe nur darin, den eigenen (Particular- oder Sonder-) Willen jedes Weltwesens hervorzurufen, es aus der Einheit des eigenen göttlichen Wesens zu entlassen, die eigene durchwaltende Macht und Einheit ihm gegenüber aufzuheben, es durch die Zulassung seines Eigenwillens zum Geschöpflichen, relativ Selbstständigen zu machen. So sey die Allmacht das Setzen eines göttlichen Geschöpfes eben als Selbstständigen und Selbstthätigen im göttlichen Wesen, das Entzünden jenes Processes der Selbstheit und Selbst-That, des prometheischen Keimes, der jedes endliche Wesen zu einem eigenthümlichen mache. Hiemit falle der gewöhnliche Begriff des Schaffens völlig dahin; und es werde nun begreiflich, wie jedes Geschöpf ein anders geartetes durchaus individualisirtes seyn könne; es sey eben die zur Selbstheit gelangte und dadurch endlich gewordene, ewige Ur-Position im göttlichen Wesen. Zugleich lege die göttliche Allmacht in jene primitive Wesenheit der Dinge ein System von Zwecken hinein, die sich abschliessen in der Einheit eines absoluten Welt-Zweckes. Seine Lehre von der Welt-Schöpfung, Erhaltung und Vollendung gipfle in dem Satze: dass Gott innerhalb der endlichen Welt nur unter der Bedingung

[1] Ibid. S. 423—26. 495.

der Selbstständigkeit des Geschöpfes, seiner Vermittlung sich unterordnend und durch diese hindurch, wirken wolle, obwohl es im Begriffe Gottes liege, dieses auch nicht wollen und nur nach seiner Natur wirken zu können. Das Endliche könne unmöglich aus einer positiven (Schöpfer-) That Gottes hervorgehen, vielmehr nur aus dem Geschaffenen selbst stammen, d. h. in Bezug auf Gott der zulassenden Seite seines Willens zufallen. Diess sey jedoch noch der dunkelste Theil seiner Untersuchung. Das Geschaffenwerden der Ur-Position bestehe zunächst in ihrem Heraustreten aus dem Bande der Einheit, in der Verselbstständigung ihres eigenen Willens-Princips gegenüber von dem Universal-Willen.

Mit dieser That der Selbst-Verwirklichung beginne dann sogleich der Process der Verendlichung; das Wesen werde zum Zeitlichen. Davon sey Corporisation die unmittelbarste Folge. Aber dieses Sichschaffen der Weltwesen bestehe doch nur aus dem und durch den göttlichen Willen, es sey zugleich Gottes Schaffen. In jede Ur-Position sey ein eigenthümliches Willens-Princip eingeschlossen, das sie der Verendlichung fähig mache, und dessen Vollziehung sie zum Besondern fortbestimme innerhalb der göttlichen Einheit. Die Zulassung des Sonderwillens in ihr sey der Ursprung ihrer Endlichkeit durch den Act ihrer Selbst-Schöpfung. Aber indem doch zugleich dieser Sonderwille nur Moment des Universal-Willens bleibe, sey er seiner Substanz nach ebenso göttlichen Ursprungs, und sey nur mittelst Aufhebung jener Einheit und mittelst Zulassens der Sonderung. So bestehe noch auf abstracte Weise Einheit des bewirkenden und des zulassenden Willens. Sich verendlichend wolle jedes Ding sich auf eigenthümliche Weise; damit reproducire es jedoch nur, was es ewig in der göttlichen Einheit schon sey. Diess sey die Besonderheit des wirkenden Schöpfungs-Willens. Aber damit sey das Ding nicht von der ewigen Einheit in Gott losgelassen, wiewohl es ein Anderes gegen sie geworden sey; denn es seyen nur die götttlichen Kräfte selbst, die in jeder Verendlichung wirken. Diess sey die (überwachende) Allgemeinheit des z u l a s s e n d e n Schöpfungs-Willens. Daraus ergebe sich, wie in jedem Weltwesen sein Sonderwille, zwar zunächst nur blind, als bewusstloser Wille, dennoch instinctartig das ihm Gemässe suchend, wirken könne, indem es die harmonisirende Nachwirkung der frühern Einheit noch in sich trage.

Die Welt-Erhaltung sey im demiurgischen Processe die fortgesetzte und stets inniger sich vertiefende Einbildung der göttlichen Ideen in den Welt-Stoff, in die niedern Formen des Endlichen oder

die allgemeinen Mittel der Verendlichung, und dadurch gesteigerter Schöpfungs-Process, indem er die präexistirenden Keime der Dinge stufenweise hervorlocke und sie zur Selbst-Verwirklichung treibe. Durch diesen Act haben die nun verendlichten Weltwesen ihr Ur-Leben in Gott, die ursprüngliche Wirksamkeit der Einheit in ihnen, suspendirt, und das Einzeln- und Eigen-Leben an dessen Stelle gesetzt.

Die Erregung der Sonderwillen von Seiten Gottes sey keine unwillkührliche, ungefähre. Das Haupt-Moment des göttlichen Schöpfungs-Willens bestehe eben darin, den Einzelwillen der Ur-Positionen zur Verwirklichung zu lassen, die eigene durchwaltende Macht und Einheit in ihnen zu hemmen. Was aber in den Ur-Positionen wolle und zur Vereinzelung wirke, sey der Substanz nach die reale Seite jenes Willens, es seyen die göttlichen Lebens-Kräfte selbst in ihrem Fürsichwirken, eben als zugelassene in ihrer blosen Realität, und abgelöst von ihrem geistigen Bande und Ursprung. Es sey ein göttliches Pfund, mit dem alle Weltwesen wuchern, das als eigenes ihnen geblieben sey. Der primitive Act, durch den jedes Weltwesen existire, sey die Erregung eines Sonderwillens in ihm, als individualisirende Verselbstständigung desselben, wodurch es unmittelbar von der Einheit losgelassen, ein für sich Wirkendes werde. Erst dadurch sey es Geschöpf, ein Anderes in und für Gott. Gott errege aber auf diese Art den Sonderwillen in den Ur-Positionen nur, um in ihnen ein Höheres, das eigentlich wirkende demiurgische Princip zu seyn. Wenn aber auch in Betreff der Verendlichung der Ur-Positionen von einem Schöpfungs-Willen die Rede sey, so sey er diessfalls lediglich ein zulassender. Der höchste Wille zur Welt sey aber eben darum der zulassende, weil er nur individuelles, eigengeartetes Daseyn hervorrufe. Die Sonderwillen werden nicht nur aus der göttlichen Einheit herausgesetzt, sondern sie werden auch zu etwas gegen Gott Selbstständigem, aber zugleich Niederem. Sie seyen blindschöpferische bewusstlos wirkende. In jedem geschaffenen Wesen sey eine solche bewusstlos wirkende Grundlage, aus welcher es existire, die aber zugleich mit ursprünglicher Weisheit den immanenten Zweck in ihm hervorbringe. Dieser Begriff des endlichen Schaffens vermöge allein, die ethischen Räthsel des Daseyns auf eine befriedigende Weise zu lösen. [1]

Mit dieser Schöpfungs-Theorie verbindet sich nun bei Fichte

[1] A. a. O. S. 426–28. 433. 436. 447. 451—52. 463—69. 495. 525. 551—52. 554.

von selbst die Erklärung des Bösen. Er beginnt seine diessfällige Ausführungen mit dem Ausspruche: Indem der Wille Gottes den Sonderwillen der Weltwesen hervorrufe und dadurch relativ Selbstständiges setze, seyen es lediglich göttliche Lebens- und Willens-Kräfte, die sich in aller Creatur bis in ihre Verkehrtheit und in ihr Böses hinein verwirklichen. Dieses Fürsichwirken der Natur in den Sonderwillen der Wesen sey das von seinem bewussten Willen Zugelassene. So sey der göttliche Schöpfer-Wille wesentlich der zulassende.

Hieran reihen sich dann folgende weitere Darlegungen. Mit dieser Schöpfung, dieser Erregung des Sonderwillens in den Weltwesen, wodurch das Geschöpf ein Anderes in und für Gott werde, sey jedoch einerseits die Möglichkeit der Entartung des Naturlebens, und andrerseits die Möglichkeit einer Verkehrung des bewussten Lebens des creatürlichen Geistes in Aussicht gestellt. Beides sey die unabweisliche Bedingung, welche der ganze Schöpfungs-Process auf sich zu nehmen habe. Ein in Selbst-That sich behauptendes, aus sich aufquellendes, darum ewig-endliches Princip sey der Anfang des Daseyns des Weltwesens. Hiemit verfalle es dem Gegensatze ebensowohl gegen die innere Einheit der Welt, als gegen die Selbstigkeit der Andern. So sey die Schöpfung in dieser Ursprünglichkeit ein Aggregat selbstisch und tumultuarisch gegen einander wirkender Einzel-Kräfte, weil zunächst blos die Selbstigkeit und Vereinzelung walte. Einem jeden Organischen, am höchsten jedem geistigen Wesen, sey ein Keim titanischen Eigenwillens eingesenkt, wodurch es sich zu universalisiren, seine Eigenheit herrschsüchtig allem aufzudrücken und sich feindlich gegen die Allheit aufzulehnen suche. Aus der natürlichen Unmittelbarkeit der Selbstheit schlage die Selbstsucht empor.

Die Selbstständigkeit der Weltwesen schliesse die Möglichkeit in sich, dass der Welt-Zweck im Besondern sich nicht erreiche, dass das einzelne Wesen seinem Begriffe nicht genugthue. Je höher, vollendeter, je gottähnlicher das Geschöpf sey, desto fähiger werde es seyn, seine Bestimmung zu erreichen oder nicht zu erreichen, rein durch sich selbst. So sey gerade in der Vollkommenheit und Gottähnlichkeit des Geschöpfes die allgemeine Möglichkeit seines Zurückbleibens hinter seiner Bestimmung, oder seiner Entartung und Verkehrung, die allgemeine Möglichkeit des Bösen mitgesetzt — das *malum metaphysicum*.

Zuerst erscheine das Böse als ein Zurückbleiben, ein Nicht-

Erreichen des ihm (*sic*) immanenten Zweckes. Es könne aber sodann auch als eigentliche Entartung und Verkehrung, als Anomie und Regelwidrigkeit auftreten. Das Böse im endlichen Geiste könne aber seine eigentliche Wirklichkeit und Wirkung erst erreichen, wenn es den Willen ergreife und in ihm als bewusste Selbstsucht sich bethätige. Der Ursprung und die Möglichkeit des Bösen im endlichen Geiste sey in demselben Princip zu suchen, welches überhaupt der Grund der Endlichkeit, des Andersseyns in Gott sey, im Sonderwillen, der sich im Geiste mit Bewusstseyn ergreife und in seine frei bewusste Gewalt bekomme. Diess sey die transscendente, überempirische Möglichkeit des Bösen; jedoch nur die Möglichkeit. Seine Wirklichkeit, welche zugleich die concrete, individuelle sey, habe keinen blos transscendenten Grund, sondern falle lediglich innerhalb des Bereiches factischer Selbst-Entwicklung. Die allgemeine Möglichkeit des Bösen sey jedoch unabtrennlich vom Begriffe des endlichen Geistes, nicht weil er endlicher, sondern weil er sich selbst entwickelnder sey. Die Erreichung oder Nicht-Erreichung des Guten sey in den freien Willen jedes einzelnen Subjects gestellt. Der Mensch sey nicht Erfinder des Bösen, die Möglichkeit desselben in ihm sey durchaus von überempirischem Charakter; aber sie zu entwickeln, zur Wirklichkeit umschlagen zu lassen, sey sein Vermögen in jeder einzelnen That. Das Subject trage daher die Schuld seines eigenen Bösen und sey sich dessen auch bewusst. Seine stete Versuchbarkeit und seine unendliche Wiederherstellbarkeit vom Bösen stamme aus Einer Quelle, die auch den Grund der Herrlichkeit und Gott-Ähnlichkeit des Menschen ausmache. Der eigentliche Ursprung des moralisch Bösen liege in der Verkehrung des Willens zur Selbstsucht.

Die Möglichkeit des Bösen müsse als eine reale in jedem endlichen Geiste gedacht werden. Das Gute müsse, damit es wirklich sey, stets aus seinem Gegentheil gewonnen werden. Diess sey der speciellste Begriff (!) der göttlichen Zulassung, weil sich in der Folge derselben, im Bösen, die letzte Bestätigung des allgemeinen Princips des Endlichen, der Zulassung eines Sonderwillens in Gott, wieder finden lasse. Die reale Möglichkeit des Bösen (die Versuchung) sey in jedem endlichen Geiste gesetzt, nicht weil er endlicher sey, sondern weil ihm Freiheit, Gott-Ähnlichkeit zukomme. So sey jene Möglichkeit des Bösen Neben-Bedingung zur Verwirklichung des Endzweckes, dass er aus sich selbst die Vollkommenheit erreiche, die Ebenbildlichkeit und Einheit mit dem göttlichen Geiste in sich vollziehe.

Aber nur bis zu dieser das Gute bedingenden **Möglichkeit** des Bösen reiche der Wille Gottes. Die eigentliche **Verwirklichung** desselben sey nicht nöthig, sondern sey in die Willkühr des freien Geistes gestellt. Das wirkliche Factum des Bösen, welches jeder Geist aus sich selber erzeuge, sey daher ohne Gott und wider seinen Willen, aber das allgemein Zugelassene um des höchsten Zweckes willen; das Böse sey nur wirklich *per accidens.* Desshalb sey die Verwirklichung des Bösen im endlichen Geiste auch stets wieder aufzuheben, niemals definitiv; es sey nur Verkehrung der Kräfte des Guten, Umsturz der wahrhaften Ordnung, und verzehre sich selbst durch seine eigene Verwirklichung. Es sey aber eine durchaus universale, bis in den Anfang der Dinge hineinreichende Erscheinung.

Im Menschen sey das Böse reparabel; die Krisis der Selbst-Erkenntniss führe es zum Bedürfniss der Versöhnung, der Einheit mit Gott, zurück. So wäre es fast kleinlich, wenn man über die Zulassung des Bösen, dieses sich stets Vernichtenden, aber als Neben-Bedingung zur Herrlichkeit des höchsten Geschöpfs Beiherlaufenden mit Gott rechten wollte. Es müsse auch für den Menschen einen Standpunkt geben, wo für ihn, wie für Gott, das Nichtseynsollende zugleich das ewig Negirte sey, ein Ereigniss, das, weil es in der ewigen Kraft des Guten schon überwunden sey, nun auch in seinem endlichen Hervortreten immerfort überwunden werden könne. Es besitze gar keine grundverderbende Macht über den Menschen, sondern werde ewig aufgehoben, indem Gott uns stets durch sich selbst davon wiederherstelle. Die Möglichkeit des Bösen gehöre mittelbar zum Endzweck der Schöpfung, weil zur Vollkommenheit, zur Selbstheit des Geschöpfs. Es schwebe stets zwischen Realität und Nicht-Realität. In seiner Möglichkeit liege die Erklärung seiner Wirklichkeit. Der einzelne Geist sey nicht Erzeuger des Bösen aus sich selbst, sondern es umgebe ihn schon überall, und tauche ihn ein in sein bereits verwirklichtes Element, in dessen Zusammenhang er nun ohne seine specielle Schuld und Veranlassung sich hineingestellt finde. Diess sey, was man längst als Erbsünde bezeichnet habe.

Im Begriffe der creatürlichen Freiheit sey nur die Möglichkeit, und in keinem Sinne die Nothwendigkeit ihrer Entartung oder des Bösen gegeben; denn sonst läge der Grund des Bösen unwidersprechlich in Gott, und es wäre der Unterschied zwischen gut und böse, wenigstens seiner theoretischen Consequenz nach, aufgehoben.

Das Böse als Ungeschaffenes falle innerhalb des endlichen Geistes, als ein Zeichen der Krankheit. Es sey daher principiell unrichtig, die ursprünglichste Freiheits-That des Menschen als den »Sündenfall« anzusehen. [1]

Den Abschluss findet dann die Theodicee bei Fichte durch seine Lehre von der göttlichen sittlichen Welt-Ordnung, wovon wir, soweit sich solches nicht aus dem bereits Vorgetragenen ergiebt, noch Folgendes ausheben. Die thatsächliche Welt-Ordnung ist nach Fichte aus der schöpferischen göttlichen Freiheit hervorgegangen, wobei er jedoch sagt: er verwerfe den Begriff der »besten Welt« und substituire ihm den Begriff des absolut Guten. Indem Gott die Entwicklung der Sonderkräfte zulasse, setze er etwas Untergeordnetes, um dadurch, nicht mehr in blos zulassender, sondern in schöpferischer Weise, einen höhern, endlich einen absoluten Zweck zu vermitteln, welcher durch die Unterwerfung und Überwindung jenes Untergeordneten sich verwirkliche. So sey das zugelassene Walten der Sonderkräfte nur das Mittel zur Gestaltung des positiv von Gott Gewollten. Dieser allgemeine Zweck der Schöpfung sey auch wirklich (und werde unablässig) in der Welt realisirt. Aus der Verendlichung und Trennung die im Ewigen vorgebildete Ordnung wiederherzustellen, sey die wahre (nicht mehr in Zulassung bestehende) Schöpfungs-That Gottes. Gott bilde nehmlich den einzelnen in Sonderung und Gegensatz gerathenen und darin verfesteten Weltwesen eine neue, vermittelte Einheit, die Einheit in Gestalt des Welt-Zweckes ein. Erst darin sey der Schöpfungs-Begriff vollendet; und so bewähre sich Gott als demiurgisches Princip innerhalb der elementaren Schöpfungs-Anfänge, als Welt-Bilder und Welt-Erhalter, als Vorsehung. Der Schöpfungs-Act Gottes, die Zulassung eines Selbstständigen, sey der Entschluss höchster Weisheit und Liebe, wodurch sich Gott um des zu erreichenden Zieles willen den niedern Bedingungen der Verselbstständigung des Geschöpfes unterwerfe und den daran sich knüpfenden Entwicklungs-Process übernehme. Die Härte des durch die Schöpfung hervorgerufenen und zur Selbstsucht sich gestaltenden Gegensatzes habe das demiurgische Princip in allmäligen Steigerungen zu überwinden. Durch das selbstische Princip in jedem Weltwesen sey die Möglichkeit gesetzt, dass sein innerer Zweck unerreicht bleibe. Dieser universalen Erregbarkeit des Bösen gegenüber sey die göttliche Welt-Erhaltung als nachhelfende,

[1] A. a. O. S. 467. 475. 525. 538. 554—56. 586—88. 600—603. 606—14. 618—19.

ergänzende, den innern Zweck als das an sich Gute befreiende Macht wirksam; sie sey die wirksame Gegenwart des ewig Guten und des immanenten Zweckes in jedem endlichen Wesen. Sie sey als Vorsehung die ergänzende den Welt-Zweck innerhalb der Entartungen der Geschöpfe wiederherstellende Kraft Gottes.

Der absolute Welt-Zweck könne nicht unerreicht bleiben. Gott müsse daher in der geistigen Welt compensiren, ausheilen, was durch die falsch gewendete Freiheit seiner Ursprünglichkeit entfremdet, dem absoluten Welt-Zweck entgegen hervorgetreten sey. Das Göttliche vermittle sich mit der endlichen Freiheit, indem es in sie eingehe, sie ergreife, und so dieselbe in ihre Integrität, den Menschen in die Vollkommenheit seiner göttlichen Ur-Anlage wiederherstelle — die Welt-Erlösung. Damit werde die Vollendung, das Ziel des ganzen Schöpfungs-Processes erreicht, der göttliche Geist, vereinigt mit dem endlichen, walte frei durch diesen hindurch, der nun in seiner Anderheit mit ihm versöhnt dastehe.

In Betreff der Geschichte sey das Wirken Gottes mit der Freiheit des Menschen zu vermitteln, und zwar so, dass beide als berechtigte Mächte in ein Verhältniss sich vermittelnder Einheit treten, in welchem keine die andere aufzehre oder an deren Stelle trete, sondern beide mit freier versöhnter Liebe in einander seyen, was freilich erst in der Welt-Vollendung werde erreicht werden können. Bei'm endlichen Geiste trete die Doppel-Seite eines selbstisch Creatürlichen und des einenden göttlichen Wirkens so entschieden hervor, dass sich dieselbe bis zum bewussten Gegensatze (im Bösen) fortpotenziren könne. Um so tiefer und vermittelter müsse daher auch der Process der Einigung seyn, dessen Resultat eben der göttlich-menschliche Innhalt der Welt-Geschichte sey, hervorgebracht durch die beiden in einander wirkenden Factoren des göttlichen und des menschlichen Geistes. Auch in seiner Welt-Regirung bequeme sich Gott der Grund-Form des Geschöpfes an. Das sey das Grosse der göttlichen Welt-Ökonomie, das erkläre eigentlich erst, warum er ein Anderes in sich zugelassen, sammt allen dadurch mitgesetzten Möglichkeiten seiner Entartung, dass alles wahrhaft Göttliche in der Geschichte nur durch den Menschen geschehe, in vollkommener Vermittlung mit seiner Freiheit. Die göttliche Einwirkung überwältige nicht die menschliche Freiheit, oder trete an deren Stelle, sondern wirke nur innerhalb ihrer Form und unter Voraussetzung derselben, immer tiefer sich mit ihr vermittelnd. Auch einem innerlich zerrütteten und dem Selbst-Widerspruch verfallenen, seiner

Erscheinung nach noch so entarteten Einzeln-Leben bleibe das in ihm ruhende göttliche Pfund unverloren; denn jede Persönlichkeit, als Monadisches, überdaure ewig und unverwüstlich seine sinnliche Erscheinung. Jeder werde daher in irgend einem andern Welt-Zusammenhange sein Schicksal dennoch erreichen und es werde sich auch an ihm noch die gottverliehene Bestimmung erfüllen.

Gottes Welt-Plan sey an sich ewig vollendet, wandellos und unerschütterlich, die Beseligung des endlichen Geistes durch seine Vereinigung mit Gott. Weil jedoch in jedem endlichen Geiste eine vom göttlichen Geiste unabhängige Grundlage, ein Princip der Eigenheit bestehe, weil freie Geister zu überwinden und zu leiten seyen, so werde die Ausführung jenes Welt-Planes immer neu modificirt werden müssen. Das Problem des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zur göttlichen Welt-Regirung könne nicht im Einzelnen, sondern nur im Zusammenhange einer ganzen Welt-Ansicht gelöst werden. Der ewig immanente Welt-Zweck werde nicht umgestossen oder vereitelt durch die ungöttlichen oder widernatürlichen Thaten der endlichen Freiheit; aber er werde dadurch zeitlich aufgehalten und verzögert; es entstehen Zeiten der Öde, in denen das göttliche Wirken latent sey. Es seyen diess die dunkeln Zeiten in der Geschichte oder in den vom göttlichen Geiste der Geschichte unberührten Völkern. Aber diesem ungöttlichen Elemente der Geschichte gegenüber wirke dann die Welt-Regirung Gottes als das allgemeine demiurgische zwecksteigernde Princip in der Freiheit der Geister. Durch die göttlich-menschlichen Thaten in der Geschichte werde neben Verwirklichung des Welt-Zweckes das Entartete, Böse ergänzt und in's Beste gelenkt, so dass nun, was nicht hätte seyn sollen, aber dennoch durch falsche Freiheit verwirklicht sey, durch überwindende göttliche Kraft zur Grundlage einer desto grösseren Verherrlichung und Befestigung des Guten gedeihe. Das Schlimme werde nicht nur ausgebessert, sondern es diene zum Siege des Guten, und das objectiv Gute, der ewig immanente Welt-Zweck in jeglichem Daseyn werde durch Überwindung seines Welt-Gegensatzes zum schlechthin Besten. Ohne diese Überwindung des Verkehrten und Bösen wäre die Welt nicht so vollkommen, nicht die »beste«, könnte die erlösende Kraft des Guten nicht so empfunden werden.

Ein Hauptzug der göttlichen Ökonomie in der Welt-Erlösung bestehe darin, dass das geistig Irregeleitete gerade im Resultate der eigenen Verkehrtheit die Nöthigung zur Umkehr und das Be-

dürfniss der Wiederherstellung finde. Die Teleologie sey hier eine immanente, die Strafe und der Lohn innerliche. Das Gute trage ganz von selbst eine erlösende, das Böse von selbst eine verdammende Macht in sich. Das Gute müsse als der ewig immanente Welt-Zweck, als das in die Zeit eingetretene Göttliche erscheinen, und das Böse als das Nicht-Seyende, Sich-Zerstörende, nur aus Zerrüttung Hervorgehende sich verrathen. Erst dann und dadurch habe die Geschichte ihr Ziel erreicht; alle falsche, trügerische Gestalten der Freiheit haben sich an ihrem Selbst-Widerspruche gerichtet, nur die Freiheit in Gott werde als die wahrhafte erkannt und darum gelebt. Diese Wiederherstellung könne aber der Mensch nicht aus eigenen blos endlichen Kräften vollbringen, sondern die göttliche Kraft müsse ihn umschaffend über die eigene Endlichkeit zu sich erheben. Die Form, in welcher dieses geschehe, sey, wie wir dieses schon angeführt haben, diejenige der Erweckung von erleuchteten, inspirirten Genien. Es sey dieses ein allmälig sich entwickelnder und sich steigernder Offenbarungs-Process, der das widergöttliche Element des Bösen zu überwinden habe. Die göttlichen Kräfte der Offenbarung seyen zugleich erlösende; sie stellen das zerrüttete in Verkehrung gerathene Wesen des Menschen wieder her. Dieser Process müsse irgend einmal sich vollenden durch das völlige Einswerden des göttlichen Geistes mit dem menschlichen. Diess könne ursprünglich nur in Einem Subjecte geschehen; nur im Gegenbilde des Einen Menschen-Ich spiegle sich das Ur-Ich Gottes. In diesem Gott-Menschen sey dann das Ziel der Schöpfung erreicht, die Welt vollendet. Sie fahre aber zugleich fort, sich zu vollenden in jedem Acte der Versöhnung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen. Der Mensch sey nun in seiner Freiheit Eins geworden mit Gott; dieser wirke durch ihn hindurch, offenbare sich in seiner Freiheit und verherrliche, verewige sie dadurch. Die höchste Erscheinung am Menschen sey dann seine Gottes-Liebe.[1]

Wenn ein richtiges Urtheil über diese Fichte'sche Theorie ermöglicht werden sollte, so war es nothwendig, von ihr eine solche eingehende Darstellung zu geben, und es hat uns hiezu nicht nur das wirklich Interessante dieser Lehre bestimmt, sondern namentlich auch die Erwägung, dass dieser eingehende und wohldurchdachte

[1] A. a. O. S. 444—46. 475—77. 484—85. 496. 538. 555. 558—59. 587. 613. 617—18. 622—25. 630—31. 633—36. 641. 650—61. 665—67. 672—74.

Versuch, die ethischen Räthsel auf eine den herkömmlichen Sittlichkeits-Begriff rettenden Weise zu lösen, wohl geeignet ist, die Überzeugung zu begründen, dass es überhaupt eine unmögliche Aufgabe ist, eine solche Lösung zu Stande zu bringen. Wir erachten nehmlich jenen von Fichte gemachten Versuch für völlig misslungen, indem derselbe, wie wir nachweisen werden, sich nicht nur auf unbeweisbare, lediglich der Phantasie entstammende Hypothesen gründet, sondern dabei auch, um den vorgesteckten Zweck zu erreichen, in den wesentlichsten Punkten zu dem gegen den Satz der Identität verstossenden Mittel gegriffen werden musste, Unvereinbares und Widersprechendes als zu einer harmonischen Einheit zusammengehend hinzustellen. Man wird aber Fichte dabei die Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen, dass er, wenn einmal von dem herkömmlichen Sittlichkeits-Standpunkte aus eine Theodicee zu Stande gebracht werden soll, zu diesem Behufe alles geleistet hat, was möglicher Weise geleistet werden kann. Wenn also dieser sein Versuch misslungen ist, so wird man mit Recht annehmen dürfen, dass die Aufgabe überhaupt eine unlösbare sey.

Fichte leitet das Endliche aus in Gott bestehenden Ur-Bestimmtheiten, Ur-Positionen und Monaden, ab. Er hat jedoch die Annahme solcher Ur-Bestimmtheiten, Ur-Elemente des Endlichen in Gott auf keine Weise objectiv begründet, was doch nöthig gewesen wäre, da Gott unsrer Erkenntniss nicht als ein anschaubares Object gegeben ist, Fichte sich also nicht auf eine solche objective Erkenntniss berufen konnte. Aber er hat jene seine Annahme auch nicht aus dem Begriffe Gottes abgeleitet, wie Schelling die Setzung seines Ur- oder Un-Grundes in Gott, an welchen jene Ur-Positionen jedoch gemahnen. Fichte kommt zu seinem Gottes-Begriff nur von der Welt aus, was an sich der ganz richtige Weg ist, da ein solcher Begriff uns nicht *a priori* gegeben ist, noch auch *a priori* construirt werden kann. Er scheint zu seiner Annahme durch die Erwägung geführt worden zu seyn, dass eine Schöpfung aus Nichts eine Undenkbarkeit, die Annahme einer Schöpfung aus einem neben Gott bestehenden Stoffe aber ein unstatthafter Dualismus sey. So blieb für ihn, wenn er sich nicht zum Materialismus bekennen wollte, allerdings nichts übrig, als die Elemente der endlichen Dinge in Gott selbst zu legen. Dass er aber dieses in der Art gethan, dass er in Gott liegende Ur-Bestimmtheiten der Dinge angenommen hat, dafür hat er, wie gesagt, keine nähere Begründung gegeben. Er hätte können, wie dieses von andern Philosophen geschehen ist, eine

sogenannte Natur-Seite in Gott ohne Ur-Bestimmtheit annehmen, welche ihm den Stoff zur Welt-Schöpfung geliefert hätte; und er hat diesen Gedanken auch selbst ausgesprochen, indem er sagt: Gott sey seiner ewigen Natur nach die allgemeine Grundlage, Materiatur (*prima materia*) der endlichen Dinge, aus welcher sie alle ihre Realität schöpfen. [1] Er wäre auch, wenn er es hiebei belassen hätte, mit weit weniger Widersprüchen weggekommen, als bei seiner Annahme von urbestimmten Ur-Positionen in Gott. Was ihn speciell zu dieser Annahme bestimmt hat, vermögen wir nicht zu errathen; doch scheint darin eben die Leibnitz'sche Monaden-Theorie wieder zu tönen. Die Voraussetzung Fichte's, dass nichts entstehe und vergehe und dass auch das Seyn des Endlichen dem Wesen nach ein ewiges sey, kann jene Annahme nicht genügend motiviren, da er ja die Gestalt des Endlichen auch als einen blosen Formen-Wechsel des Ewigen auffassen konnte. Die Annahme solcher Ur-Positionen stellt sich demnach als eine unbegründete, lediglich der Phantasie entsprossene Hypothese dar, eine Hypothese, welche der Unzukömmlichkeiten wegen, welche sie mit sich führt, durchaus unhaltbar ist.

Als Ur-Bestimmtheiten sind diese Ur-Positionen nichts Allgemeines, sondern es sind Existenzen von bestimmter Qualität, wie sie ja auch Fichte selbst Ur-Qualitäten nennt. Dabei wird von ihnen selbst mit ihrer Ur-Bestimmtheit, wie von Gott, die Ewigkeit, die Ur-Geschaffenheit ausgesagt. Fichte bezeichnet sie ausdrücklich als ein geschlossenes ewig vollendetes System. Hiernach erscheinen sie, wenn auch in Gott seyend, doch, weil gleich ewig wie er, und nicht identisch mit ihm, als etwas von ihm Unabhängiges, den Grund ihres Seyns, wie er, in sich selbst Tragendes. Hiemit ist aber der Dualismus, welchen Fichte, wenn er einen Stoff neben Gott annimmt, einen vernunftempörenden nennt [2], nur in Gott selbst verlegt: wir haben einen dualistischen Gott. Diess wird dadurch nicht beseitigt, dass Fichte daneben sagt: Gott sey die Substanz der Ur-Positionen, er sey die Einheit aller Welt-Substanzen, er habe sein objectives Leben, seine reale Seite in ihnen, die Ur-Positionen seyen die realen Lebens-Acte Gottes; ferner, sie seyen gesetzt von Gott, er sey durch Selbst-Erzeugung deren wirkende Ursache und einende Macht. Denn es sind das eben Aufstellungen, welche sich mit jenen andern von der Ewigkeit und Aseität der Ur-Positionen

[1] A. a. O. S. 524.
[2] Ibid. S. 440.

schlechthin nicht zusammenreimen lassen. Wenn Gott die Substanz und das objective Leben der Ur-Positionen ist, so sind diese nichts Selbstständiges und von ihm Unabhängiges, nichts Unvergängliches und Unaustilgbares, welche Prädicate ihnen doch Fichte ausdrücklich beilegt, und wonach sie also ihre Existenz gegenüber von Gott geltend machen könnten. Wenn Gott die Substanz und das Leben der Ur-Positionen ist, so können sie nicht einmal Attribute Gottes genannt werden; sie sind vielmehr dann nichts anderes, als Lebens-Formen Gottes, die sonach begrifflich von ihm gar nicht getrennt und als etwas Besonderes in ihm Seyendes hingestellt werden können. Und wenn sie von Gott gesetzt sind, er ihre Ursache ist, sie also den Grund ihrer Existenz in ihm haben, so kann ihnen keine eigene Ewigkeit und Aseität beigelegt werden; sie sind dann vielmehr schlechthin, auch ihrem Seyn nach, von Gott abhängig. Auch wenn gesagt werden wollte, was jedoch Fichte nicht sagt, Gott habe sie seiner Natur nach, und zwar als unvergängliche, setzen müssen; so würde damit eine Nothwendigkeit über Gott gesetzt, mit welcher seine Absolutheit vernichtet wäre. Ja mit dieser Absolutheit ist es schon aus, sobald ihnen nur eine eigene, und also von Gott unantastbare Principialität und Elementarität — wenn auch innerhalb Gottes selbst — beigelegt wird. Fichte hat sich hiernach schon in seinen ersten Aufstellungen in Betreff dieser Ur-Positionen selbst widersprochen, und damit dieser seiner Hypothese selbst den Todesstoss versetzt. Er hat indessen die Verlegenheit, in der er sich diessfalls befand, selbst einbekannt, indem er — freilich nicht im Einklange mit den angeführten, dennoch von ihm gemachten Aufstellungen — sagt: Er lasse es durchaus unentschieden, auf welche ausdrückliche Weise Gott diese substantielle Wesenheiten mit sich vermittle, ob er sie als perennirende setze, oder als flüssige in seine Einheit zurücknehme (welch Letzteres uns nicht ganz verständlich ist); es sey diese Frage unbeantwortlich. In Wahrheit hat jedoch Fichte seinen Ur-Positionen wirkliche ewige Principialität und Substantialität rücksichtlich der endlichen Welt beigelegt, und sich dadurch, wie gesagt, in Widerspruch gesetzt mit der auch von ihm anerkannten Absolutheit Gottes.

In einen weitern Zwiespalt gerathet Fichte bei Bestimmung der Wesenheit der Ur-Positionen in Gott. Denn das einemal legt er ihnen Realität, ja höchste Realität bei und sagt: Das System dieser Ur-Positionen und Monaden sey die ewige Wirklichkeit Gottes selbst und seine Einheit, nennt sie die realen Vor-

bilder der Dinge, und ihr System ein Real-Universum in Gott; das anderemal spricht er ihnen wirkliche Realität ab und sagt: sie seyen blose Potenzen, schlummernde, latente Kräfte, unwirkliche Gestalten, welche seyen und auch nicht seyen, weil noch ungewollt und ungeschaffen, so dass ihm dann das Real-Universum zu einem Ideal-Universum wird, das erst real werden müsse, zu einem blosen Gedanken-Kosmos oder Welt-Urbild. Diese Doppel-Natur derselben wird von ihm dann auch ausdrücklich ausgesprochen, indem er sagt: die Ur-Positionen seyen ebenso idealer (urbildlicher) Entwurf des göttlichen Denkens, wie ihnen ewige Substantialität, der innerste Lebens-Keim der Selbst-Realisation zukomme, oder auch: nach der Seite der endlichen Welt hin seyen sie als substantiell, als Momente des Real-Universums zu denken, nach der Seite Gottes hin als in die Einheit des göttlichen Wesens zurückgenommen (warum denn zurück, wenn sie ewig in ihm waren?), als die ewigen Grund-Kräfte seines Wesens.

Diesen Zwiespalt meint zwar Fichte dadurch ausgleichen zu können, dass er sagt: Gott sey die höchste Einheit des Idealen und Realen, in ihm sey die Idee zugleich der Stoff und die Realität, aus der das Gebilde auch in die Endlichkeit hervorwachse, seine Gedanken besitzen zugleich eine substantielle Wirklichkeit und gründen in seinem realen Wesen, und die zeitlich werdende Schöpfung sey die Folge der Realität seiner Ideen; die Macht des Idealen in ihm, sein freier Geist, bemächtige sich seiner eigenen (realen) Unendlichkeit. Allein mit all dem hat Fichte den Gegensatz von Realem und Idealem in Gott, und damit den Widerspruch in ihm, nicht weggeräumt. Er sagt zwar: Ein naturloser Geist sey ein unverständliches Abstractum, ohne ein reales Leben sey Gott nicht zu denken; und so könnte es den Schein gewinnen, als nehme er die »Materiatur« Gottes als identisch mit seiner Geistigkeit; das ist jedoch nicht seine Meinung; er spricht ausdrücklich von einer realen Seite in Gott, von welcher er also seine ideale Seite unterscheiden muss; und diese reale Seite ist nichts anderes, als das in Gott gesetzte und mit ihm als Geist nicht zusammengehende »System der Ur-Positionen und Monaden«, und Fichte bemüht sich vergeblich, diese Antithesen zu einer schlechten Synthese zu verarbeiten. Seine Behauptung der Identität der Idealität und Realität in Gott ist eben ein klingendes Wort, dem keine Wahrheit innewohnt, und das er selbst durch seine ganze Lehre von den Ur-Positionen Lüge straft. Wenn er der Sache auch die Wendung

giebt, dass die Ur-Positionen Gedanken Gottes seyen und diese Gedanken von selbst substantielle Wirklichkeit besitzen, was eine auch sonst schon oft vernommene Aufstellung ist, so hat er damit für seine Lehre keine weitere haltbare Stütze gewonnen. Sieht man diesen Gedanken näher an, so besagt er: Wenn der immaterielle Gott denke, so komme seinen Gedanken Realität, Materialität zu. Das wäre nun aber nichts anderes, als eine von dem immateriellen Gott vollzogene Schöpfung aus Nichts, gegen welche sich Fichte selbst so entschieden ausgesprochen hat. Ausserdem würde, wenn allen Gedanken Gottes *eo ipso* Realität zukäme, dadurch, wie wir dieses schon in unserem ersten Theile (Abth. II. S. 302.) ausgesprochen haben, eine Schranke in Gott gesetzt, indem es dann für ihn unmöglich wäre, anderes, als Reales, zu denken. Diese Consequenz zieht freilich Fichte nicht, indem er Gott einen erst allmälig zu erreichenden Welt-Zweck setzen, einen erst auszuführenden Welt-Plan denken lässt, der ja, wenn alle Gedanken Gottes sofort real wären, mit seinem Gedachtwerden schon in's Leben getreten seyn müsste. Es gehört eben überhaupt die Aufstellung, dass in Gott kein Unterschied zwischen Idealität und Realität bestehe, zu denjenigen, die sich schlechterdings nicht ausdenken lassen. Insbesondere ist es durchaus unmöglich, etwas, das ich mir als real denke, zugleich als blos ideal zu denken. Die Identität von Realität und Idealität ist eben auch eine von jenen klingenden Redensarten, mit denen man, wo die Begriffe ausgehen, eine Kluft der Unmöglichkeit überbrücken zu können meint. Die ganze Lehre Fichte's von einem in Gott seyenden System von Ur-Positionen, welche zugleich ideal und real seyen, welche aber in dem immateriellen Gott seine reale Seite bilden, ist hiernach ein durch ihren eigenen Widerspruch und ihre Undenkbarkeit sich vernichtende.

Ist schon die Lehre von den Ur-Positionen und Monaden in Gott für sich eine unhaltbare, so kann natürlich auch die dadurch bedingte Lehre von der Schöpfung schon aus diesem Grunde keinen Anspruch auf Haltbarkeit haben; doch es verbinden sich damit noch eigenthümliche Inconvenienzen, welche ebenfalls hervorgehoben werden sollen. Indem Fichte sagt, Gott selbst sey das ewige Universum, er sey die Einheit des in ihm gesetzten Systems von Ur-Positionen, identificirt er ihn mit diesem System in der Weise, dass zwischen ihm und diesen Ur-Positionen kein Gegensatz besteht. Das (freilich erst *ex post* erscheinende) Endliche, sagt Fichte, hebe sich auf im Absoluten: was er jedoch dann dahin deutet, dass die Ur-Positionen

dazwischen treten. Diese das Wesen Gottes constituirende Ur-Positionen werden aber dann zu Gegensätzen in ihm, indem Fichte theils sagt: es trete in seine ursprüngliche Identität ein Unterschiedenes objectiv Gegensätzliches, seine Lebens-Kräfte wirken nun als das Uneine, er werde jedoch Herr über diese seine Lebens-Fülle, sein inneres Universum gliedere sich nun zu einer Ideen-Welt, theils: Das Leben Gottes sey dadurch Universum, dass es Unterschiede als ewige setze, diese aber überwinde. Die Schöpfung ist nach Fichte die Auflösung des die Ur-Positionen zu einer Einheit in Gott zusammenfassenden Bandes, das Auseinandertreten-Lassen derselben durch Gott, so dass sie zu einem Andern in ihm werden, das nicht er selbst sey, das aber für ihn doch kein Anderes sey. Wie hier das einemal gesagt ist, das Gegensätzliche trete in Gott ein, das anderemal, Gott setze dieses Unterschiedliche, so sagt Fichte ja auch ausdrücklich, das Heraustreten der Ur-Positionen aus Gott, die Schöpfung, sey eine Selbst-That, ein Selbst-Schaffen derselben, das aber doch ein Schaffen Gottes oder ein Sich-schaffenlassen durch ihn sey.

Nun in dieser Schöpfungs-Theorie liegt das Künstliche, Gewaltsame und Widersprechende so offen zu Tage, dass es kaum nöthig ist, darauf noch besonders aufmerksam zu machen. Es ist vor allem ein Widerspruch, wenn in Gott, der doch nach Fichte die Einheit aller Welt-Substanzen, das Universum, das ἓν καὶ πᾶν ist, ein Anderes entstehen soll. Wenn es überhaupt ein offenbarer Verstoss gegen den Satz der Identität ist, von einem Wesen auszusagen, dass es auch nur theilweise, ein anderes sey, als es ist, so ist es vollends der reinste Widerspruch mit dem Begriffe Gottes, zu sagen, es sey oder entstehe in Gott ein Anderes, das nicht er selbst sey; und wenn dieser Widerspruch durch den weitern Widerspruch gelöst werden soll, dass dieses Andere für Gott kein Anderes sey, so ist dieses eben ein Alogismus in zweiter Potenz. Wie soll aber sodann dieses Andere aus dem Wesen Gottes selbst hervorgehen können, das doch nur die reine Identität seyn kann! Es lässt sich noch hören, wenn gesagt wird, Gott setze ausser sich etwas Anderes, als er selbst sey; das ist jedoch Fichte's Meinung nicht, indem er ausdrücklich sagt, ein wahrhaft ausser Gott Seyendes sey nicht zu denken und die verendlichten Ur-Positionen bleiben doch innerhalb der göttlichen Einheit, und in den entlassenen Ur-Positionen wirken doch nur die göttlichen Kräfte; aber in Gott selbst ein Anderes, als er selbst ist, zu setzen, das in ihm einen

Gegensatz bilde und das er, wie Fichte sagt, zu überwinden hätte, das ist, wenn es kein Dualismus seyn soll, den ja Fichte entschieden von sich weist, eben eine ausgezeichnete Paradoxie.

Wenn ferner die Schöpfung nur die Lösung des die Ur-Positionen in Gott zusammenhaltenden Bandes der Einheit, ihr Heraustreten aus dieser Einheit seyn soll, so war diese Einheit eben von Anfang eine schlechte Einheit, es war nur eine Collection, ein Conglomerat von Verschiedenheiten, die durch ein äusseres künstliches Band zusammengehalten waren, und die nun, wenn das Band zerschnitten wird, aus einander flattern und ihre natürliche aus eineinandergehende Freiheit suchen. Das zieht auch Fichte selbst eigentlich gar nicht in Abrede, indem er das System von qualitativ verschiedenen Ur-Positionen von Ewigkeit her in Gott seyn lässt. Nur sollte er dann, zumal er Gott mit diesem System von Verschiedenheiten identificirt, nicht von einem einheitlichen Gott sprechen. Fichte sucht zwar diese seine Lehre mit dem Ausspruche zu rechtfertigen, dass nichts werden könne, was nicht schon ewig sey, dass nichts wahrhaft entstehe und vergehe, und man muss ihm dieses auch zugeben; aber die Consequenz dieser Sätze hätte nur dahin führen müssen, dass der thatsächlich bestehenden Welt für sich kein selbstständiges Seyn zukomme, sondern dass darin nur das peripherische Darleben des Absoluten zur Erscheinung komme, wie wir dieses in unserm ersten Theile dargelegt haben. Fichte dagegen packt die ganze unendliche Summe der in der Welt durch alle Ewigkeit hin sich darstellenden Endlichkeiten zusammen, umschnürt sie mit einem Bande der Einheit und will uns glauben machen, das sey der ewige Gott selbst. Es ist aber in Wahrheit nichts anderes, als eben die Totalität der Welt, hineingesteckt in Gott, um sie aus ihm wieder hervorgehen lassen zu können. Diese Lehre lauft, da Gott nichts weiter seyn soll, als die Einheit der in ihm präexistirenden endlichen Welt, welche Präexistenz nach Fichte eine von Gott unabhängige zu seyn scheint, beinahe auf einen Pankosmismus hinaus. Und wenn dabei auch Fichte sagt, Gott und die Welt seyen nicht Dasselbe, und für Gott eine Transscendenz über die Welt in Anspruch nimmt, so spielt dabei doch Gott mit dem ihm vorbehaltenen temperirenden Regiment über eine Welt, die ein selbstständiges Seyn für sich hat, und dem Bemühen, diese von ihm sich losgetrennte Endlichkeit wieder in sich zurückzubekommen, eine ziemlich arme Rolle. Ja man ist berechtigt, zu fragen, ob überhaupt, wenn die Ur-Positionen alle aus Gott entlassen sind,

nur noch ein transscendenter Gott übrig bleibe, da nach Fichte ein naturloser Gott, d. i. ein Gott ohne einen solchen Innhalt von Ur-Positionen, nicht zu denken ist, und Fichte überhaupt Gott mit dem System der Ur-Positionen identificirt, wonach von ihm, wenn diese aus ihm entlassen sind, nichts übrig bleiben kann.

Wenn sodann die Schöpfung, d. h. das Heraustreten der Ur-Positionen aus Gott, ebenso eine Selbst-That, ein Selbstschaffen der Creatur, als eine That Gottes, eine göttliche Schöpfung, seyn soll, so ist das eben wieder eine starke Missachtung des Satzes der Identität, indem von Einem und demselben Acte Widersprechendes ausgesagt wird. Was eine Selbst-That ist, kann nicht zugleich die That eines Andern, eine Action kann nicht zugleich eine Passion, eine Position nicht zugleich eine Negation seyn. Es könnte der Sache nur etwa die Wendung gegeben werden, dass die Schöpfung ein aus mehreren verschiedenen Acten zusammengesetzter Vorgang sey, was in der That Fichte auch anzudeuten scheint, indem er sagt: das Schaffen Gottes sey ein Sichschaffenlassen des endlichen Willens, ein Zulassen von Seiten Gottes. Man müsste sich dann die Sache etwa so denken, dass die Ur-Positionen gegen ihren Willen in der Einheit Gottes, wie in einem Gefängniss, zusammengehalten werden, dass Gott dann das Band dieser Einheit löse, die Thore des Gefängnisses öffne — die That Gottes —, und dass dann die Ur-Positionen aus Gott hinausströmen — ihre eigene That. Diess kann aber nicht die Meinung Fichte's seyn, da es der reinste ausgesprochene Dualismus wäre, den Fichte doch verwirft, und die Einheit Gottes behauptet, wie er denn auch ausdrücklich sagt: Die Selbst-That, aus der das Geschöpf entstehe, sey nur Moment des universalen göttlichen Schöpfungs-Willens. Das heisst aber eben: Verschiedenes, Entgegengesetztes sey dasselbe. So kommt man aus dem Widerspruche hier nicht hinaus. Fichte muss dieses selbst gefühlt haben, indem er sagt, es sey dieses der dunkelste Theil seiner Untersuchung.

Räthselhaft ist es endlich, wenn Fichte sagt: die präexistirenden Weltwesen treten dann aus Gott hervor, sobald in den Natur-Elementen das entsprechende Medium ihrer Verleiblichung gegeben sey. [1] Hiernach würde ja eine Natur, welche doch eben ein Product der Ur-Positionen seyn soll, schon vorher bestehen und jenes ihr Hervortreten anregen müssen, was der reinste Widerspruch ist.

1 A. a. O. S. 514.

Über den Effect der Schöpfung sagt Fichte: Sie sey die Setzung eines Andern in Gott, und diese Setzung eines Andern bestehe darin, dass er das in jeder Ur-Position schlummernde eigene Willens-Princip zur Selbst-Verwirklichung gelangen lasse, den Sonderwillen jedes Weltwesens errege, die präexistirenden Keime der Dinge hervorlocke und sie zur Selbst-Verwirklichung treibe, einen Process der Selbst-That in dem Weltwesen entzünde und jedes Geschöpf zur Selbstständigkeit entlasse, womit dessen Ur-Leben in Gott suspendirt werde, Gott die eigene durchwaltende Macht und Einheit ihm gegenüber aufhebe und an deren Stelle dessen Eigen-Leben setze. Die Welt sey sodann eine Umwandlung des Ewigen in's Endliche und in der Form der Sonderung dasselbe, was in Gott präexistire; die Geschöpfe seyen die zur Selbstheit gelangten und dadurch endlich gewordenen Ur-Positionen. Wenn jedoch hiemit das endliche Ding auch ein Anderes gegen Gott geworden sey, so sey es damit doch nicht von der ewigen Einheit und dem geistigen Princip in Gott losgelassen, sondern die göttlichen Kräfte wirken in ihm fort.

Hiemit haben wir nun den entschiedenen Dualismus; denn wenn in jeder Ur-Position ein eigenes Willens-Princip — also neben und ausser dem Willen Gottes — als ein »prometheischer Keim«, wie es Fichte nennt, eingeschlossen ist, und es nur der Aufhebung der Hemmung, in welcher Gott die Ur-Positionen gefangen hält, bedarf, um dieses Willens-Princip sich als ein selbstständiges entfalten zu lassen, so ist dieses Andere nicht von Gott gesetzt, sondern es hat seinen eigenen Seyns- und Wesens-Grund, und wird nur von Gott ursprünglich nicht zur selbstständigen Äusserung seines Daseyns zugelassen. Der ausgeflogene Vogel wird aber dann doch an einem Faden gehalten, damit er nicht ganz entfliehe. Das ist wieder die temperirende göttliche Welt-Regirung. Wenn Fichte gleichwohl daneben sagt: Jener Sonderwille sey in der Einheit des ewigen Universal-Willens befasst, er bleibe Moment dieses Universal-Willens, und sey so göttlichen Ursprungs, so ist das eben wieder ein Versuch, eine Unzukömmlichkeit durch eine noch grössere andere, nehmlich durch das Zusammenwerfen unverträglicher Gegensätze zu beseitigen. Ganz unverkennbar spricht sich dieser Dualismus auch darin aus, dass Fichte jenen in den endlichen Wesen sich geltend machenden Sonderwillen durch Gott überwunden werden lässt, der geschöpfliche Sonderwille und Gott also sich bekämpfende Gegensätze sind. Dieser Dualismus wird dadurch nicht neutralisirt,

dass Fichte die Sache auch in der Weise ausdrückt: Die zum Fürsichwirken kommenden Kräfte seyen nur untergeordnete, nur Theile der absoluten Einheit; dadurch werde erklärt, wie das Endliche, wiewohl aus Gottes Wesen und durch seinen Willen, dennoch nur endlich, particular, unvollkommen seyn könne; denn es sey nicht das ewige göttliche Wesen, nicht Effect des Höchsten in Gott, sondern Folge des Wirkenlassens seiner untergeordneten, particularen Kräfte, die zur Selbstständigkeit gelangt seyen. Es ist diess blos ein vergeblicher Versuch, jenen Dualismus zu beschönigen; denn es verträgt sich mit dem Begriffe des Absoluten schlechterdings nicht, eine untergeordnete Region in ihm zu setzen, einen untergeordneten Theil, der zudem so lose mit ihm zusammenhienge, dass er sich von ihm emancipiren könnte, den aber dann Gott, wie Fichte weiter sagt, auch wieder in Besitz nehmen könne.

Wie bei den aus der göttlichen Einheit entlassenen Ur-Positionen überhaupt, so treffen wir auch bei der menschlichen, der Seelen-Monade, bei Fichte auf unlösbare Widersprüche. Auch sie soll aus dem göttlichen Geiste herausgerückt werden; doch soll in ihr nur das Ewige zur Erscheinung kommen, sie in innigster, unauflöslicher Einheit mit Gott bleiben und der menschliche Geist das Ebenbild Gottes seyn. Zugleich aber wird ferner gesagt: der menschliche Geist sey keine Selbst-Verwirklichung des göttlichen Geistes, sondern diesem äusserlich, indem die Natur zwischen beide trete. Wohl sey er in seiner Ur-Position Eins mit Gott, aber in Folge der Erregung des Sonderwillens werde er in seiner Individualität getrennt und geschieden von ihm. Dabei heisst es auch von ihm, er schaffe sich selbst, aber mit göttlichen Kräften. Seine Freiheit wird eine unläugbare Thatsache, und das Princip der Selbstständigkeit in ihm das Titanische und zugleich das substantiell Göttliche in ihm genannt, so dass, wie Fichte sagt, der Gott in ihm nur durch den Gott über ihm überwunden werden könne; wobei es aber dann weiter heisst: seine Freiheit ruhe auf seiner endlichen Substantialität, auf seinem Andersseyn und seiner Eigenheit in Gott, und endlich: der Mensch sey abhängig und selbstständig in Einem Schlage. — Hiernach wäre also der menschliche Geist in unauflöslicher Einheit mit Gott, und doch geschieden und getrennt von ihm; sein titanischer Eigenwille wäre der göttliche Wille, so dass in ihm Gott sich selbst bekämpfen müsste, er wäre frei und unfrei zugleich. Das sind nun aber die offenbarsten und directesten Widersprüche.

Aus dem Bisherigen folgt nun die Ansicht Fichte's über das Verhältniss Gottes zum Bösen eigentlich von selbst. Gott hat in den Ur-Positionen, und so auch in der menschlichen Seelen-Monade, den Sonderwillen erregt und sie mit diesem erregten Sonderwillen aus sich entlassen. Damit war von selbst für diesen Sonderwillen die Möglichkeit einer dem von Gott gewollten Guten entgegengesetzten Richtung, die Fichte selbst das Böse nennt, in seinen beiden Formen, der negativen als Schwäche, und der positiven als förmlicher Entartung, als titanischen Eigenwillens, als Selbstsucht, als Auflehnung gegen Gott, gegeben. Diese Möglichkeit des Bösen hat, wie Fichte einräumt, Gott gewollt, sie lag von selbst in dem von ihm in den Geschöpfen erregten und ihnen freigegebenen Sonderwillen; Gott hat, wie Fichte ausdrücklich sagt, das Böse zugelassen. Wenn Fichte daneben behauptet, Gott wolle nur die Möglichkeit des Bösen, nicht dessen Wirklichkeit, die wider seinen Willen sey, diese Wirklichkeit falle ganz dem Menschen zu, sey seine Schuld, so hat das keinen Sinn und steht mit den eigenen weitern Aufstellungen Fichte's im Widerspruch. Denn einmal ist, was sich auch Schelling und Zeller, wie wir gesehen haben, nicht verborgen hat, die Wirklichkeit des Bösen eine sich von selbst ergebende Folge seiner Möglichkeit, wie Fichte selbst einräumt, wenn er sagt: in der Möglichkeit des Bösen liege das Erklärungs-Princip für seine Wirklichkeit ganz und vollständig; [1] was freilich mit seiner bald darauf folgenden Äusserung nicht zusammen zu reimen ist: dass in der Möglichkeit des Bösen keineswegs dessen Nothwendigkeit liege, womit ja der Grund desselben in Gott hineingelegt wäre. [2] Und allerdings ist er diess, sobald Gott auch nur die Möglichkeit des Bösen gewollt hat. Sodann hat Gott bei seiner ihm von Fichte beigelegten Präscienz jedenfalls voraus wissen müssen, dass, wenn er die Möglichkeit des Bösen statuirt, dasselbe auch zur Wirklichkeit werden werde. Darin liegt aber unabweislich, dass er mit der Setzung seiner Möglichkeit positiv auch sein Wirklichwerden gewollt hat. Und wenn sodann Fichte ferner sagt: Damit das Gute sey, müsse es stets aus seinem Gegentheil, also aus dem Bösen, gewonnen werden, so war es ja nach ihm für Gott, wenn er das Gute wollte, eine Nothwendigkeit, auch das Böse zu wollen. Zu dem kommt aber dann noch, dass nach Fichte der Mensch nicht Erfinder des Bösen ist, sondern dieses eine bis in den

1 A. a. O. S. 613—14.
2 Ibid. S. 618.

Anfang der Dinge hineinreichende Erscheinung ist, wonach es also seinen Grund nur in Gott selbst haben kann. Auch kann das Böse dem einzelnen Menschen nicht imputirt werden, sobald, wie dieses von Fichte geschieht, eine Erbsünde angenommen wird, die ihren Grund doch wieder nur in einer göttlichen Institution haben könnte. Endlich aber sagt ja Fichte geradezu: Das, was in den Ur-Positionen wolle, seyen die göttlichen Kräfte selbst, es seyen lediglich göttliche Lebens- und Willens-Kräfte, die sich in aller Creatur, bis in ihre Verkehrtheit und ihr Böses hinein, verwirklichen.

So wäre also das Resultat der Untersuchungen Fichte's über den Grund des Bösen ein vollständiger Widerspruch: Die Wirklichkeit des Bösen soll dem Willen Gottes entgegen seyn und ihren Grund nur in dem Willen des Menschen haben, dessen alleinige Schuld seyn; dieser menschliche Wille aber soll nichts anderes seyn, als der göttliche Wille selbst. Dieser Widerspruch steht bei Fichte in seiner ganzen Schroffheit da, ohne dass auch nur ein Versuch gemacht wäre, ihn zu lösen. In Wahrheit aber fällt nach der Fichte'schen Lehre von Gott und der Schöpfung der Grund des Bösen lediglich in Gott. Wenn Fichte mit seinen Ur-Positionen keinen Dualismus lehren will, wenn, wie er sagt, Gott das System dieser Ur-Positionen ist, so kann in ihnen auch kein von Gott verschiedener Wille liegen, es kann in ihnen, auch dem Keime nach, kein anderer Wille seyn, als der göttliche, also kein Sonderwille, den Gott nur zu erregen hätte, den er dann freigeben und der sich nach seinem Heraustreten aus Gott gegen diesen auflehnen könnte, sondern der Wille, der in den Ur-Positionen nach ihrer Ausscheidung aus der göttlichen Einheit zur Äusserung käme, könnte nur der in ihnen fortwaltende, wenn auch in ihren Individualitäten sich differenzirende, Wille Gottes selbst seyn; die zu den endlichen Dingen, zu der endlichen Welt sich gestaltenden Ur-Positionen könnten nur, wie wir dieses bereits ausgesprochen haben, äusserliche Lebens-Formen Gottes seyn, bei denen somit von einem Bösen, von einem gegen Gott sich aufwerfenden Eigenwillen, den Gott zu überwinden hätte, nicht die Rede seyn könnte; was wir, weil es uns nicht gefällt und nicht zusagt, das Böse nennen, das wäre vielmehr nur das nach dem Willen Gottes sich vollziehende und äusserlich und weltlich sich darstellende Leben Gottes selbst. Damit würde nun der metaphysische Begriff des Bösen als einer strafbaren Sünde vor Gott ganz in sich zusammen fallen, und das Bemühen Fichte's, das Zulassen des Bösen von Seiten Gottes zu erklären, ihn wegen dieses

Zulassens zu rechtfertigen, als ein eitles und gegenstandsloses Unternehmen erscheinen. Diese Consequenz hat aber Fichte nicht gezogen, und zwar aus dem Grunde nicht, weil seine Lehre, wenn er es auch nicht Wort haben will, in Wahrheit doch, wie wir gezeigt haben, eine wirklich dualistische ist, und er nur bestrebt war, ihr einen künstlichen monistischen Anstrich zu geben. Diess spricht sich auch unverkennbar darin aus, dass er erklärt, das Problem der Theodicee sey nicht zu lösen, wenn man das Geschöpf als ein bloses Product der göttlichen Allmacht auffasse, indem dann mit der Schöpfung auch die Anlage zum Bösen in dem Geschöpfe mitgesetzt seyn müsste, wobei es mit der Gerechtigkeit Gottes nicht zu reimen seyn würde, trotz dem das Böse zu bestrafen. Jener Begriff der Schöpfung müsse daher vollständig umgebildet werden; womit er nichts anderes konnte sagen wollen, denn dass die Weltwesen als den Grund ihres Seyns in sich selbst habend gefasst werden müssen. Nun muss aber Fichte die Frage entgegengehalten werden: ob denn die Bestrafung des Bösen durch Gott — und er selbst will ja eine solche Bestrafung und spricht von einem letzten Gericht — gerechtfertigt wäre, wenn die Ur-Positionen, als die constitutiven Elemente der Weltwesen, mit ihrer Ur-Bestimmtheit den Grund ihres Seyns in sich selbst hätten, zu welcher Ur-Bestimmtheit auch der in ihnen liegende Keim eines titanischen sich gegen Gott kehrenden Eigenwillens gehören würde. Sie wären ja dann in Wahrheit schon wegen ihres urbestimmten Seyns strafbar, was ein philosophisch unausführbarer und unmotivirbarer Gedanke ist. Fichte hat hiernach die Frage über den Grund des Bösen und über die Vereinbarkeit seines Seyns mit dem Begriffe Gottes nichts weniger als in einer zufriedenstellenden Weise beantwortet, er hat sich vielmehr dabei in einen Knäuel von unlösbaren Widersprüchen verwickelt.

Es kommt dazu, dass die Annahme von Ur-Positionen und Monaden, welchen ein selbstständiges Seyn neben Gott zukäme, sich nicht nur überhaupt und principiell nicht halten, sondern auch thatsächlich sich nicht durchführen lässt, wie wir schon in unserm ersten Theil (Abth. I. S. 375—79.) nachgewiesen haben, auf den wir diessfalls hier verwiesen haben wollen.

Schliesslich will Fichte dadurch eine Versöhnung mit dem Bösen zu Stande bringen, dass er es nur als einen Durchgangs-Punkt hinstellt, durch welchen hindurch der gute Zweck der Welt mittelst der Nachhilfe Gottes am Ende doch erreicht werde, welcher

Zweck in der Wiederherstellung der Einheit des göttlichen Geistes einerseits und des endlichen Geistes und der Natur andrerseits bestehen soll, zu welchem Ende Gott sowohl den Dingen diesen Welt-Zweck, d. h. seine Ideen in Betreff der Welt, einbilde, als auch positiv durch die Selbstständigkeit des Geschöpfes und die Freiheit des Menschen sowohl im Einzelnen, als in der Geschichte, hindurch wirke, sie ergreife und leite, ohne jedoch ihr selbst zu nahe zu treten. So werde das Böse, dem überhaupt keine grundverderbliche Macht zukomme, sondern das sich durch seine eigene Verwirklichung zerstöre, indem es selbst den Menschen zum Guten führe, wieder aufgehoben, und der Mensch, der dieses durch seine eigene Macht nicht könne, durch Gott, durch den Eintrit des göttlichen Geistes in ihn, zur Einheit mit ihm und sogar zum Mit-Schöpfer erhoben. Durch diese erlösende Einwirkung Gottes und das damit zusammengehende freie Thun des Menschen erreiche dieser seine Bestimmung der Beseligung, und werde der Zweck der Schöpfung und der Welt, die Wiederherstellung der Einheit in Gott, erreicht. Ja dieser Zweck, die Vollendung der Welt, sey schon mit dem Auftreten des Gott-Menschen erreicht, die Welt vollendet gewesen; sie fahre aber fort sich zu vollenden.

Diese Gedanken Fichte's, womit er seine Theodicee abschliesst, geben nun zu verschiedenen Bedenken Anlass. Für's Erste treffen wir hier wieder eine Verschmelzung von sich ausschliessenden Gegensätzen, nehmlich des göttlichen Einwirkens und der menschlichen Willens-Freiheit, von welchen Fichte sagt: keines von beiden zehre das andere auf, sie seyen mit freier, versöhnter Liebe in einander. Durch diese Worte wird jedoch der darin liegende Widerspruch nicht aufgehoben. Was ein Effect göttlicher Einwirkung ist, kann nicht zugleich ein Effect geschöpflicher Freiheit seyn; so weit der menschliche Wille durch die Einwirkung Gottes in Thätigkeit gesetzt wird, kann von keiner freien menschlichen Willens-Thätigkeit die Rede seyn. Wenn auch der Mensch eine solche Einwirkung Gottes auf seinen Willen nicht empfände, und desswegen seine Willens-Action für eine frei gefasste hielte, so wäre eine solche doch in Wahrheit nicht frei, sondern durch Gott determinirt. Beides, göttliche Einwirkung und Freiheit der menschlichen Willens-Entschliessung, schliessen sich schlechthin aus.

Es kann aber überhaupt bei der Theorie Fichte's, wenn sie kein entschiedener Dualismus seyn soll, ein freier Wille der aus Gott entlassenen Ur-Positionen, zu denen auch die menschlichen

Geistes-Monaden gehören, keine Stelle finden. Der Wille, den sie aus Gott heraus mitgenommen hätten, könnte, wie wir schon bemerkt haben, nur der Wille Gottes selbst seyn. Überdiess bringt es der Begriff der Absolutheit Gottes mit Nothwendigkeit mit sich, dass nichts wirklich Selbstständiges neben ihm bestehen kann, nichts, das sich in Wirklichkeit gegen seinen Willen auflehnen könnte, also kein gegen seinen Willen sich geltend machendes Böses, das er, wie Fichte es hinstellt, erst zu überwinden hätte; aber auch keine fremde Willens-Freiheit, mit welcher er, wie nach Fichte, gewissermassen ein Bündniss einzugehen hätte, um seinen Zweck in der Welt durchzusetzen und zu verwirklichen, und die dann, wenn mit ihrer Hilfe der Zweck erreicht wäre, sich neben ihm auf seinem Schöpfer-Throne niederlassen dürfte. Das sind unhaltbare Phantasien und Träumereien.

Ebenso ist es überhaupt eine unhaltbare Vorstellung, dass Gott eine Welt schaffe, oder gar durch die Ur-Positionen mittelst ihrer Selbst-Schöpfung schaffen lasse, in welcher er erst einen nur allmälig zu erreichenden Zweck verwirklichen wolle. Es widerstreitet dieses der auch von Fichte von Gott prädicirten Allmacht, vermöge der er nicht nöthig haben kann, das, was er verwirklicht sehen will, erst durch entsprechende Mittel und im Kampfe mit entgegenstehenden Hindernissen zu erreichen zu suchen, was doch Fichte ausdrücklich statuirt, indem er die Erreichung des göttlichen Welt-Zweckes durch die widernatürlichen Thaten der menschlichen Freiheit aufgehalten und verzögert werden, dunkle Stillstands-Zeiten in der Geschichte entstehen und Gott in die Nothwendigkeit versetzt werden lässt, die dadurch angerichteten Schäden auszuheilen und die Ausführung seines Welt-Planes hiernach stets neu zu modificiren. Es beruht dieses auf einer durchaus anthropomorphistischen Vorstellung von Gott. Von diesem Welt-Zweck sagt Fichte nicht nur, er könne nicht unerreicht bleiben, sondern lässt ihn auch mit der Erscheinung des »Gott-Menschen« und in ihm schon erreicht und die Welt vollendet seyn. Was sich Fichte bei Letzterem gedacht haben mag, ist schwer zu sagen. Der Zweck der Schöpfung und der Welt ist nach ihm die vollständige Wiederherstellung der Einheit der Welt und insbesondere des endlichen Geistes mit Gott, der Rücktrit also der Ur-Positionen und Monaden in diese Einheit mit Gott, womit natürlich jeder creatürliche Eigenwille und das Böse schlechthin verschwunden seyn müsste. Wo ist jedoch auch nur eine Spur einer solchen Welt-Vollendung, ja auch nur der Annäh-

erung an eine solche zu entdecken? Dass das Böse sich selbst zerstöre und selbst den Menschen zum Guten führe, ist eine oft gehörte, aber nichts besagende Phrase. Es wäre, seitdem es eine Geschichte giebt, doch Zeit genug gewesen, auch einen Fortschritt dieses Selbst-Zerstörungs-Processes erkennbar werden zu lassen; in Wahrheit hat aber seit dem Beginne der Geschichte bis jetzt das Böse nicht ab-, und nur bei den Cultur-Völkern eine anständigere Gestalt angenommen. Das ist auch in Folge des Christenthums nicht anders geworden, und es ist schwer zu errathen, worin denn Fichte die hiemit erreicht seyn sollende Welt-Vollendung erblicken will. Die von ihm anderwärts [1] gegebene Versicherung, dass in der Welt alles gut sey in seiner Art, dass nirgends Mängel und Lücken zu entdecken seyen, reicht natürlich nicht hin, um jene Vollendung zu constatiren. Und so ganz Ernst kann es Fichte bei der Behauptung derselben auch nicht seyn, da er ja seltsamer Weise die vollendete Welt fortfahren lässt, sich zu vollenden.

Und was wäre es denn nun mit dieser Vollendung der Welt, mit dieser Erreichung des Zweckes der Schöpfung? Sie soll die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit in Gott seyn. Hier kommt nun Fichte selbst darauf, dass ihm die Frage entgegengehalten werden könnte: warum doch Gott innerhalb der Schöpfung erst zu erreichen suche, was er schon ewig besitze, und antwortet darauf: Der in seiner Ursprünglichkeit, durch seine Ur-Position unverbrüchlich mit Gott Eins gewesene endliche Geist trete in Folge der Erregung seines Sonderwillens und seiner Trennung von dem Geiste Gottes diesem als ein selbstständiger gegenüber; in Folge dessen sey dann die wiederhergestellte Einheit des göttlichen und endlichen Geistes eine wesentlich andere, als die erste, etwas Neues und Höheres, nehmlich das Verhältniss der Liebe. Nach dieser Erläuterung ist es jedoch dann ein unrichtiger Ausdruck, wenn Fichte dieses neue Verhältniss eine Wiederherstellung der Einheit mit Gott nennt. Hiernach geht also die Meinung Fichte's dahin, dass der menschliche Geist nicht wieder aufgehe in Gott, sondern dass die von ihm erlangte Selbstständigkeit neben Gott bestehen bleibe und sich zu einem Verhältniss der Liebe gestalte. Das wäre also persönliche Unsterblichkeit, welche Fichte auch ausdrücklich statuirt, indem er sagt: jede Persönlichkeit, als Monadisches, überdaure durchaus ewig und unverwüstlich seine sinnliche Erscheinung. Für die Erörterung dieser Unsterblichkeits-Frage ist

[1] Die theistische Welt-Ansicht. S. 7.

nun hier noch nicht die Stelle, wir behalten uns dieselbe vielmehr für die Kritik der Religion bevor. Hier wollen wir nur daran erinnern, welche Ungeheuerlichkeit in der Vorstellung liegt, dass Gott einst alle die Milliarden von Menschen-Seelen — denn nach Fichte werden sie alle dereinst ihr Ziel der Aussöhnung mit Gott erreichen — zu Mit-Schöpfern, wie Fichte sagt (also wahrscheinlich von neuen Welten), und dann natürlich auch zu Mit-Regenten der Welt, haben werde.

Allein es sollen ja nicht blos die endlichen Geister, sondern auch die Natur in die Einheit mit Gott zurückgenommen werden, was auch in Betreff der Thiere aus dem Grunde als nothwendig erscheint, weil auch in ihnen nach Fichte ein dämonisches Princip sich äussern soll. Hier bleibt es aber durchaus räthselhaft, wie man sich dieses Zurückgehen der Dinge der Natur in Gott denken soll. In Gott schlummernde Ur-Positionen können sie doch wohl nicht wieder werden. Der Begriff solcher Ur-Positionen ist es ja, Elemente einer aus ihnen sich gestalten sollenden Welt zu seyn, zu deren Configuration sie daher doch auch gelangen müssten. Der Welt-Process müsste sich sonach an ihnen wiederholen, und zwar *in infinitum*. Oder was sollte denn sonst ihr Loos und ihre Bestimmung nach ihrer Rückkehr in die Einheit mit Gott seyn? wobei wir daran erinnern, dass sie nach Fichte ewig und unzerstörbar seyn sollen. Sodann könnte man sich auch zu der Frage veranlasst sehen: ob denn nicht nach ihrer Zurücknahme in Gott, da dieses ja die Auflösung der Welt wäre, eine Periode der Weltlosigkeit eintreten müsste, oder ob gleichzeitig eine zweite Serie in Gott zurückgebliebener Ur-Positionen zu Gestaltung einer neuen Welt aus ihm heraustreten werde. Doch müsste diessfalls daran erinnert werden, dass alles, was Fichte von Welt und Welt-Zweck sagt, nicht über den Gesichtskreis unsrer kleinen Erde und der darauf lebenden Menschheit hinausreicht, es seiner Theorie daher gänzlich an der Berechtigung fehlt, sich als eine Theorie der ganzen Welt zu geberden. Man sieht hiernach, dass es dieser Theorie an jedem Halt gebricht.

Auch vom Standpunkte des gewöhnlichen Sittlichkeits-Begriffs aus erscheint diese Theorie keineswegs als eine befriedigende. Fichte sagt: Gottes Welt-Plan sey die Beseligung des Menschen. Schon diess enthält einen Widerspruch. Wenn Gott ein seliges Menschen-Geschlecht haben wollte, warum schuf er dann nicht unmittelbar ein solches? Warum sollte er, um diesen seinen Zweck zu erreichen,

erst eine Menschen-Geschichte und einen ausgedachten Welt-Plan nöthig gehabt haben? Es ist, wie wir schon bemerkt haben, eine durchaus unhaltbare anthropomorphistische Vorstellung, dass Gott sich einen erst allmälig und durch besondere Mittel zu erreichenden Zweck setze, und dass die Welt und die Geschichte ihm ein Mittel zu einem solchen Zwecke sey. Nun bestand aber freilich die althergebrachte Schul-Vorstellung, dass, wenn dem Menschen Glückseligkeit zu Theil werden solle, er diese durch Sittlichkeit verdienen müsse; und dieser Vorstellung hatte sich daher auch Gott zu accommodiren; er müsste, wenn er jenen Zweck erreichen wollte, Menschen schaffen, die so organisirt waren, dass es ihnen möglich war, sich sittliches Verdienst zu erwerben, und er musste für sie Verhältnisse schaffen, welche es ihnen ermöglichten, ein solches sittlich verdienstliches Leben zu führen und sich dadurch der Glückseligkeit würdig zu machen. Nun führt uns aber Fichte Menschen vor, denen es trotz der ihnen angeblich eingebildeten göttlichen Welt-Ideen nicht möglich ist, aus eigener Kraft ihre sittliche Bestimmung und ihre Einheit mit Gott zu erreichen, bei denen vielmehr, um es zu diesem Ziele zu bringen, die göttliche Vorsehung und Kraft nachhelfend und umschaffend eingreifen muss, um sie über ihre eigene Endlichkeit und zu sich, zu Gott, zu erheben. So ist nun aber diese Erhebung des Menschen, die Wiederherstellung seiner Einheit mit Gott, nicht das Werk des Menschen, sondern das Werk Gottes selbst, und der Mensch hat damit die Seligkeit nicht verdient, die ihm Gott gleichwohl dafür zu Theil werden lässt. Und auf der andern Seite, wenn nun Gott diese Nachhilfe Einzelnen gewährt, warum gewährt er sie nicht allen, warum nicht gerade und vorzugsweise denen, deren Kräfte zum Guten ganz unzureichend, und die daher in dieser ihrer Krankheit, wie es Fichte nennt, einer solchen Nachhilfe besonders bedürftig sind? Es stünde, wie nach dieser Lehre Fichte's angenommen werden muss, bei Gott, dem Bösen zuvorzukommen, die menschliche Freiheit zu ergreifen und sie zum Guten zu leiten. Wenn er dieses nun bei einzelnen nicht thut, vielmehr bei ihnen das Böse und sie in ihrer verkehrten Willens-Richtung gewähren lässt, noch mehr, wenn es, wie Fichte lehrt, die den Ur-Positionen innewohnenden göttlichen Kräfte selbst sind, welche den Menschen zum Bösen treiben, in seinem entarteten Willen thätig sind, wie ist es dann — ein Einwurf, den sich ja Fichte selbst macht — mit der Gerechtigkeit Gottes zu reimen, wenn er diesen Menschen ihr Böses als ihre eigene Schuld zurechnet

und sie desshalb straft? Kann man das eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes wegen Zulassung und Behandlung des Bösen nennen?

Auf der andern Seite, wenn, wie Fichte weiter sagt, jeder, auch der noch so Entartete, am Ende doch in irgend einem andern Welt-Zusammenhange seine gottverliehene Bestimmung noch erreichen wird, erheben sich die Fragen: Einmal, ob dann nicht bei solcher nachträglicher Erfüllung der sittlichen Aufgabe überhaupt jede Strafe für das Vergangene wegfallen müsste, zumal Fichte Gott als den verzeihenden prädicirt; und sodann: ob bei dieser allgemeinen schliesslichen Erreichung des Zieles, da jede ausnahmslose Allgemeinheit auf einem Gesetze der Nothwendigkeit beruht, damit auch jegliches Verdienst bei dieser Erreichung für den Einzelnen wegfiele, so dass dann auch von einer Belohnung dafür nicht mehr die Rede seyn könnte. Damit hätte man dann allerdings eine Theodicee, dahin gehend, dass überhaupt für das sittliche Verhalten der Menschen weder eine Bestrafung, noch auch eine Belohnung begründet sey. Diese Consequenz liegt jedoch nicht in dem Sinne Fichte's, der ja beides, Lohn und Strafe will, und nichts weniger, als die menschliche Willens-Freiheit aufzugeben gemeint ist.

Wir glauben durch alles dieses gezeigt zu haben, dass der von Fichte, wie er selbst sagt [1], mit so »sorgfältiger Dialektik« gemachte Versuch einer Theodicee gänzlich misslungen ist; und es erscheint uns hiernach nichts weniger als begründet, wenn er meint: bei seiner Auffassung wäre es fast kleinlich, wenn man über die Zulassung des Bösen, dieses stets sich Vernichtenden, aber als Neben-Bedingung zur Herrlichkeit des höchsten Geschöpfes Beiherlaufenden mit Gott rechten wollte. Wir haben in seinen Auseinandersetzungen den Beweis nicht finden können, dass das Böse sich selbst vernichte und dass es desshalb, was doch Fichte sagen will, für den Menschen nicht als ein Übel erscheine. Dass aber der Mensch durch dasselbe verherrlicht werde, das widerspricht der eigenen Lehre Fichte's, dass der Mensch die Kraft nicht besitze, dasselbe, das ihm als eine Krankheit anhafte, zu überwinden und seine Bestimmung zu erreichen, sondern dass ihm dazu Gott durch seinen Beistand verhelfen müsse. Wir finden vielmehr durch die Theorie Fichte's Gott wegen seiner mit Willen und Absicht geschehenen und geschehenden Zulassung des Bösen, das er dann doch bestrafen soll, von dem Sittlichkeits-Standpunkt Fichte's aus in keiner Weise gerechtfertigt.

1 Die theistische Welt-Ansicht. S. 125.

Wir haben uns um so mehr bewogen gefunden, auf diese interessante Theorie Fichte's hier näher einzugehen, als wir dieses in unsrem ersten Theile in dem Abschnitte »die Welt und Gott«[1] aus dem Grunde unterlassen haben, weil es uns zweifelhaft schien, ob Fichte diese von ihm in seiner »Speculativen Theologie« aufgestellte Theorie auch jetzt noch in ihrem vollen Umfange vertreten wolle, dieser Grund aber jetzt weggefallen ist, nachdem er neuerdings[2] dieselben Gedanken ausgesprochen und erklärt hat, dass er jener seiner Theorie nichts Wesentliches hinzuzusetzen und nichts davon zurückzunehmen wüsste.

Um indessen Fichte vollständig gerecht zu werden, müssen wir noch einige Äusserungen desselben ausserhalb seiner »Speculativen Theologie« anführen. So hat er früher im Jahre 1841 gesagt: Es wäre unzulässig, die Weisheit des Welt-Urhebers bei den Unvollkommenheiten der Schöpfung und den Ungerechtigkeiten des Weltlaufes, wie sie unmittelbar sich aufdrängen, durch die Behauptung retten zu wollen, dass erst in einem künftigen Leben die Ordnung des Welt-Ganzen sich höher entwickeln und vollständiger offenbaren, und dann erst nach strenger Gerechtigkeit eine moralische Vergeltung eintreten werde.[3] Das hier von Fichte Ausgesprochene ist jedoch durch seine im Jahre 1846 erschienene »Speculative Theologie« antiquirt worden.

Aus der neusten Zeit finden wir folgende Aussprüche von ihm: Das providentielle Wirken Gottes in der Geschichte, seine Assistenz im Menschen wider das Nichtseynsollende, Böse sey eine unläugbare Thatsache. Darin liege die volle Erklärung oder Rechtfertigung dessen, was man die Zulassung des Bösen von Seiten Gottes genannt habe. Wenn mit der Freiheit, welche doch das Insiegel der höhern Welt-Stellung des Menschen sey, nicht die Möglichkeit ihrer Entartung mitgesestzt wäre, so bedürfte er keiner erlösenden, wiederherstellenden Gottheit. Ohne jenen segnenden Beistand Gottes wäre gar keine Menschen-Geschichte möglich. Die Hinweisung auf diese universelle Thatsache der göttlichen Providenz, welche er das demiurgische Princip in Natur und Geschichte genannt habe, bilde die Grundlage einer Theodicee.[4] Die wahre Theodicee bestehe nicht darin, Gott wegen einer angeblichen passiven Zulassung des Bösen zu entschuldigen, sondern darin, zu zeigen, wie er ursprünglich, seit

[1] Abth. II. S. 342.
[2] Die theistische Welt-Ansicht. S. 109. 125—26.
[3] Beiträge zur Charakteristik der neuen Philosophie. ed. 2. S. 99.
[4] Die theistische Welt-Ansicht. S. 225—27.

Ewigkeit, die Hilfe bereitet habe in dem harmonischen Gleichgewicht unsrer Triebe, und wie diese Hilfe uns allezeit bereit stehe.[1]

Hiernach will also nunmehr Fichte nicht mehr das Hauptgewicht darauf legen, dass das Böse, wenigstens seiner Möglichkeit nach, von Ewigkeit her in dem schlummernden, aber behufs der Welt-Bildung zu erweckenden und frei zu gebenden Eigenwillen der Ur-Positionen gelegen sey, sondern darauf, dass Gott ja dem Menschen seinen Beistand gegen das Böse gewähre. Es ist jedoch einleuchtend, dass die Zulassung oder Verursachung eines Übels dadurch nicht gerechtfertigt oder auch nur entschuldigt wird, dass nachher zu dessen Bekämpfung Beistand geleistet, das angerichtete Unheil wieder gut zu machen gesucht wird. Es ist dieses eine auffallende Verkümmerung jener Ur-Positionen-Theorie.

Wirth spricht sich in Betreff der Theodicee dahin aus: Der Grund des radicalen Bösen sey schlechterdings nur im Absoluten zu suchen; denn das radicale Böse gehe aller freien That des Geistes voran, und sey eine allgemeine Gewalt, selbst der Natur, in welcher gleichfalls ein Böses, obwohl ohne alle Freiheit wirke. Der metaphysische Grund sey die Nothwendigkeit der ewigen Idee des Guten, nur als Resultat wahrhaft zu existiren, und darum vorerst in die Selbst-Entzweiung und in den Widerspruch ihrer Bestimmungen überzugehen. Diese Entzweiung liege an und für sich im ewigen Wesen alles Seyenden; sie sey identisch mit der Welt-Schöpfung, und darum sey alles Leben, also auch das des Geistes, ursprünglich in diesen Gegensatz eingeboren, aus dem alles geworden sey. Damit der Geist sich als freien Willen der Einheit actualisiren könne, habe nothwendig sein Naturgrund vorerst ein Verlust der Einheit, ein Chaos von sich widersprechenden Gewalten, seyn müssen; damit die Sittlichkeit, die Gründung eines rhythmischen Intellectual-Reiches, das selbsteigene Werk des Geistes sey, habe dieser zunächst seine Wollungen als unwahre und seiner Idee widersprechende brechen und umgebären müssen. — Das Absolute sey der schaffende Grund der individuellen selbstbewussten Monaden, sie seyen nur Positionen des Absoluten, und an sich seine Reflexionen. Nur als diese reine Individualitäten seyen sie in Gott. Aber als empirische Individualitäten in die Besonderheit eingeboren seyen sie *actu* nicht blose Positionen der unendlichen Einheit, sondern negativ gegen sie, somit sündlich. Allein eben damit seyen sie im Widerspruch ihres

[1] Psychologie. Th. II. S. 176.

Wesens und ihrer Activität. Ihre Activität müsse sie in Einheit setzen mit ihrem ewigen Wesen, oder sie müssen auf selbstbewusste Weise werden, was sie an sich seyen, besondere Individualitäten, welche aber doch im Unendlichen leben und es als das Eine in allen differenten Formen erkennen. Hierdurch werden sie Glieder des Unendlichen, und dieses werde ihre absolute Totalität, oder das Reich Gottes.[1]

Diese Theorie Wirths ist einerseits eine blose Variation der Fichte'schen, und unterliegt so derselben Kritik, wie diese; insbesondere leidet sie auch an dem Widerspruche, dass Gott in den menschlichen Individualitäten nur sich selbst setzen und in ihnen doch ein gegen ihn feindlicher sündlicher Wille walten soll. Andrerseits liegt der Theorie die auch von J. H. Fichte getheilte Voraussetzung zu Grunde, dass das Sittlich-Gute nur im Gegensatze gegen das Böse und nur im Kampfe mit demselben bestehen könne, welche Voraussetzung zu besprechen wir uns für das zweite Buch vorbehalten müssen. Im Übrigen ist es anzuerkennen, wenn Wirth sich unumwunden dahin ausspricht, dass der Grund des Bösen im Absoluten liege. Nur kann man dieses dann keine Theodicee mehr nennen. Der Gedanke Wirth's hiebei scheint der zu seyn: Da das Gute nicht ohne das Böse möglich, das Gute aber eine Nothwendigkeit ist, so musste Gott um des Guten willen das Böse gewähren lassen. Hiebei ist nun aber wieder die erste Frage: ob es denn richtig sey, dass das Böse die Bedingung des Guten sey. Sodann aber fragt es sich, was Wirth darunter versteht, wenn er sagt: die ewige Idee des Guten sey eine Nothwendigkeit. Nach ihm ist Gott ein sittlicher, das Absolute der Geist in der Form freier Sittlichkeit.[2] Bei Gott kann hiernach von einer Nothwendigkeit, das Gute erst zu verwirklichen, nicht die Rede seyn, und für *seine* Sittlichkeit wird wohl Wirth das Böse nicht als eine Bedingung hinstellen wollen. Wirth wird also wohl nur sagen wollen: die Verwirklichung der Idee des Guten *ausser Gott* sey eine Nothwendigkeit. Darin würde also auch liegen, dass die Schöpfung der Welt für Gott eine Nothwendigkeit gewesen sey. Diess hätte jedoch einer nähern Begründung bedurft, zumal neben einer solchen Nothwendigkeit für Gott dessen Absolutheit nicht bestehen könnte. Und wenn nun eine solche Nothwendigkeit für Gott sich nicht begründen lässt, so fragt es sich, ob die Verwirklichung des Guten in einer

1 System der specul. Ethik. Bd. I. S. 46—48. 395—96.
2 Ibid. S. 19.

Welt, oder in endlichen Geistern — denn nur davon handelt es sich bei einer Theodicee — um den Preiss des Bösen nicht zu theuer bezahlt war, wie jedenfalls der Pessimismus behauptet.

Bei Strauss, den die Frage der Theodicee auch beschäftigt hat, finden sich hierüber folgende Gedanken: Das gewöhnliche Raisonnement, dass Tugend freien Willen und die Möglichkeit des Sündigens voraussetze, und dass daher Gott das Böse als Anhängsel des Guten zugelassen habe, sey ungenügend; denn Gott habe dann das Böse wenigstens nicht nicht gewollt, und bleibe so, wenn auch nicht für die dem Menschen angeschaffene Möglichkeit des Bösen, doch dafür verantwortlich, dass er es zur Wirklichkeit kommen lasse. Das Böse sey blose Negation, eine blose Schranke. Unvollkommenheit und Schranken jeder Art seyen von dem Begriffe der Welt und der Creatur unzertrennlich; eine schrankenlose Welt wäre die unvollkommenste, die sich denken liesse. Die Vollständigkeit des All erfordere eine Ungleichheit der Dinge, damit alle Stufen der Vollkommenheit besetzt seyen, und die göttliche Natur sey reich genug, sie alle ausfüllen zu können. Im sittlichen Gebiete könnte weder Duldung noch Strafgerechtigkeit sich Lob verdienen, wenn es kein Unrecht gäbe. Die Klagen über die Unvollkommenheit der Welt entspringen nur aus einer am Einzelnen klebenden Betrachtungsweise. Im Zusammenhange des Ganzen sey auch das, was für sich schlecht erscheine, wohl berechnet, und diene, die Vollkommenheit des Ganzen zu erhöhen. Was aber im Ganzen gut sey, das könne an dem Einzelnen nicht böse seyn. Nichts sey an ihm selbst böse, sondern nur beziehungsweise an einer Stelle, wo wir es nicht zu finden erwartet haben, während es an einer andern Stelle gut wäre. Da, wie die Hegel'sche Philosophie sich ausdrücke, die absolute Identität der Idee mit sich in Einem auch absolute Unterscheidung von sich, ihre Selbst-Affirmation durch Negation ihrer Negation vermittelt, mithin absolute Negativität sey, so sey mit dem Guten nothwendig auch das Böse gesetzt. [1] Soferne aber zur ersten Negation die zweite hinzukommen müsse, um die Sichselbstgleichheit der Idee zur absoluten Affirmation zu verwirklichen, so sey das Böse, wenn auch als nothwendig, doch zugleich als dasjenige bestimmt, was nicht seyn solle; d. h. nicht dass die Entzweiung nicht hervortreten, sondern dass sie wieder aufgehoben werden solle. Hier lasse sich nicht mehr, wie auf dem Standpunkte

[1] (Es muss hier bemerkt werden, dass dieses von Hegel nicht in dieser Ausdrücklichkeit gesagt ist. S. dessen Werke. Bd. VIII. S. 181—82.)

der Zulassung des Bösen um der menschlichen Freiheit und Moralität willen die Wirklichkeit des Bösen von seiner Möglichkeit abtrennen und fordern, dass mit Aufrechthaltung der letztern doch die erstere von Gott verhindert werden sollte, da es gerade auf das wirkliche Gefühl und Bewusstseyn des Bösen, wie auch des physischen Leidens ankomme, um auch das Gute und die Lust zur Wirklichkeit zu bringen. Gott wolle nicht, dass alle Menschen dem Urbilde des Menschen gleichen sollen, aber alle sollen sich auf dasselbe beziehen, sich an demselben messen. Die Entwicklung des menschlichen Geschlechts verlaufe im Grossen seinem Begriffe gemäss, und die Zufälligkeit des einzelnen Thuns gleiche sich immer wieder zur allgemeinen Nothwendigkeit aus. Der Einzelne aber könne in keine Lage versetzt werden, deren der Geist in ihm nicht mächtig zu werden und sie zu eigenthümlicher seiner würdigen Gestaltung zu verarbeiten fähig wäre. [1]

Man kann nun zwar Strauss nur zustimmen, wenn er in der Aufstellung, dass Gott das Böse nicht gewollt, sondern es blos zugelassen habe, keine Rechtfertigung desselben wegen des Wirklichseyns des Bösen erkennt, sondern ihn gerade wegen dieses Zulassens für verantwortlich dafür erklärt. Im Übrigen aber ist die von Strauss versuchte Theodicee eben auch wieder durchaus unstichhaltig. Man könnte zwar für's Erste wohl einräumen, dass die endliche Welt schon ihrem Begriffe nach kein Urbild der Vollkommenheit seyn könne, dass sie als ein solches von Gott gar nicht habe gewollt werden können. Auch das kann man zugeben, dass Unvollkommenheit immer eine Schranke, eine Negation gegenüber von der Vollkommenheit sey. Das Böse ist aber nicht gleichbedeutend mit Unvollkommenheit, denn sonst müsste jede Unvollkommenheit etwas Böses seyn, was doch wohl auch Strauss zu behaupten nicht gemeint gewesen seyn wird. Auch ist das Böse nicht blos eine Negation, ein Nicht-Seyn, es ist vielmehr die entschiedene Activität eines positiven Willens. Wo kein solcher positiver und bewusster Wille ist, da kann wohl von etwas Nicht-Gutem, von etwas Schlimmem, von einem Übel, aber nicht von einem eigentlich Bösen die Rede seyn. Und wenn dann Strauss geltend macht, dass das, was für sich und am Einzelnen als schlecht erscheine, sich im Zusammenhange des Ganzen zur Vollkommenheit ausgleiche, so gehört dieses zum ersten religiösen, und nicht zum sittlichen Theile der Aufgabe der Theodicee. Die Frage, warum des Übels so viel

[1] Christliche Glaubenslehre. Bd. II. S. 369—84.

sey in der Welt, hat an sich mit der Frage, wie sich das Böse in der Welt mit der Heiligkeit Gottes vereinigen lasse, nichts zu schaffen.

Was aber für's Zweite die weitere Reflexion betrifft, dass die Selbst-Affirmation der absoluten Idee durch ihre Selbst-Unterscheidung bedingt, Negation der Negation, und so absolute Negativität, damit aber auch das Böse gesetzt sey, so ist die ganze Hegel'sche Lehre von dieser Negativität des Absoluten und der Negation dieser Negation nichts als ein leeres, blos erdachtes Kunststück einer phantastischen Dialektik, das auf eine entsprechende Wirklichkeit überall keinen Anspruch hat. Es lässt sich durchaus keine Selbst-Negation des Absoluten denken, durch deren Negation dasselbe seine Selbst-Affirmation, d. h. seine Selbst-Setzung zu gewinnen hätte. Eine wirkliche Negation des Absoluten wäre dessen Aufhebung, so dass es *realiter* mit ihm aus wäre, und es nicht durch Negation dieser Negation sich selbst wieder gewinnen könnte. Eine solche zurücknehmbare Negation wäre nur eine scheinbare, nur ein Spiel ohne wirkliche Realität; als Spiel aber auch nur eine Sache der Willkühr, nicht der Nothwendigkeit, und würde eben desswegen keine Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen in der Welt begründen. Es führt auch diese Auffassung als Consequenz die seltsame Vorstellung mit sich, dass Gott, da das Böse ja fortfährt in der Welt zu bestehen, es immer noch nicht zu Vollziehung jener Negation der Negation, d. h. zu seiner Selbst-Affirmation gebracht habe. Überdiess ist nicht abzusehen, warum jene Unterscheidung und Negation in Gott gerade in der Richtung hätte sollen geschehen müssen, dass auch seine sittliche Güte in der Welt negirt, das Böse in ihr gesetzt wurde. Wenn aber diess auch genügend erklärt werden könnte, so müsste ja die Folge jener Negation die seyn, dass dann die Welt das gerade Gegentheil des Guten, also radical schlecht und böse wäre, was doch nicht der Fall ist, da ja in ihr — d. h. in der Menschheit — thatsächlich das Gute, wenigstens leidlich, das Übergewicht über das Böse zu behaupten weiss, was Strauss auch zugesteht, wenn er sagt, die Geschichte des menschlichen Geschlechts verlaufe im ganzen seinem — ohne Zweifel guten — Begriffe gemäss und das einzelne Böse gleiche sich immer wieder aus.

Chalybäus spricht folgende Gedanken aus: Von der zu verwirklichenden (sittlichen) Welt sey ein ideales Vorbild in der göttlichen Ur-Idee enthalten, und dieses Ideal der normalen Entwicklungs-Weise sey die specifisch ethische Idee. Die geschichtliche

Wirklichkeit sey aber nicht, wie Hegel wolle, die Erscheinung der göttlichen Idee; es können vielmehr Gegensätze der Geschichte gegen diese Idee Statt finden. Das Ideal schliesse das Moment der Entwicklung ein; die Welt-Wirklichkeit müsse daher nicht nothwendig eine normale seyn, sondern solle es nur seyn, wobei der Freiheit die Möglichkeit des Anders-Seyns offen gelassen sey. Gott setze geistige Principien, die sich als freie zu entwickeln, folglich den practischen Vernunft-Process an ihnen selbst und unter der erziehenden Weisheit Gottes zu vollziehen haben, mithin den ethischen Process, dessen Zweck das sittlich Gute sey. Der Ursprung des Bösen liege im Princip der menschlichen Freiheit; mit ihr perennire das Böse, und dieses sey nothwendig zur Sittlichkeit. [1]

Der kurze Sinn dieser Gedanken ist, dass das Böse um der Freiheit willen habe möglich seyn müssen, das Böse also eine Bedingung der Sittlichkeit sey. Es ist das die gewöhnlichste Art, Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen, und es steckt dahinter die Auffassung der Sittlichkeit, dass sie nur im Kampfe mit dem Bösen bestehen könne. Wir wollen diese Art der Theodicee nicht mit der Berufung darauf niederschlagen, dass Freiheit des menschlichen Willens nur in der Einbildung besteht, nicht aber in der Wirklichkeit. Wenn wir uns aber auch dem Standpunkte, auf welchem eine solche Theodicee steht, accommodiren, so will es uns doch scheinen, als ob dieselbe weitaus nicht zureichend sey. Es kann auch von diesem Standpunkt aus nicht geläugnet werden, dass die menschliche Willens-Freiheit keine unbedingte, dass vielmehr das Thun und Lassen der Menschen von verschiedenen Umständen und Verhältnissen, über welche der Mensch nicht verfügen kann, abhängig, seine Freiheit durch verschiedene Schranken eingedämmt sey; nur soll sie dadurch nicht vollständig aufgehoben seyn. Dem gegenüber wollen wir nur an das angeborene Naturell erinnern, vermöge dessen der Reiz zum Bösen bei dem einen Menschen viel grösser ist, als bei dem andern. Es giebt bekanntlich so glücklich angelegte Naturen, bei denen dieser Reiz fast gleich Null ist, die einen natürlichen Abscheu gegen alles Böse und eine angeborene Lust und Freude an dem Guten haben. Es wird aber niemand behaupten wollen, dass solche Naturen ein geringeres Mass von Freiheit besitzen, als anders geartete Naturen. Was wäre nun für Gott entgegengestanden, die menschliche Natur im Allgemeinen auf diese Art zu organisiren? Das Böse würde sich dann fast auf nichts

[1] System der specul. Ethik. Th. I. S. 30—32. 73. 177. 179.

reducirt haben, und dennoch hätte bei der Verschiedenartigkeit und dem Wechsel der Verhältnisse, in welche der Mensch gestellt ist, für seine Freiheit noch ein genügender Spielraum offen gelassen werden können. Die Nothwendigkeit des Bösen um der Möglichkeit der Freiheit willen ist sonach nichts weniger als festgestellt.

Thilo's Theodicee geht dahin: Der Welt von vorn herein eine physische und moralische Vollendung zu ertheilen, sey auch einer göttlichen Allmacht nicht möglich gewesen. Wenn nun der Grund des Übels in dem Wesen der Geschöpfe liege, das Übel also ohne Vernichtung dieses Wesens nicht aufhebbar sey, die Welt vielmehr in ihrem Fortgange eben so unvollkommen bleiben müsse, wie sie am Anfang gewesen sey; so trete die sehr bedenkliche Frage auf: ob es nicht besser gewesen wäre, lieber gar keine, als eine solche Welt zu schaffen, deren schwarze Flecken niemals zu vertilgen seyen. Es sey jedoch der Glaube begründet, dass diese Welt in ihrer Geschichte unter der Regirung eines überweltlichen Gottes einer endlichen physischen und moralischen Vollendung werde entgegengeführt werden. Und wenn hiezu die Aussicht vorhanden sey, so werfen die mancherlei nothwendigen Unvollkommenheiten des noch nicht vollendeten Werkes keinen Tadel auf den Werkmeister, und wir brauchen uns in dem Glauben an einen weisen und guten Welt-Urheber und Welt-Lenker nicht stören zu lassen.[1]

Die Vorstellung von einer solchen künftigen Vollkommenheit der Welt gehört jedoch in das Reich der Träume, und eine nüchterne, vorurtheilslose Betrachtung der Menschen-Natur wird sich solchen Träumen nicht hingeben. Wenn Gott wegen der Zulassung des Bösen nicht auf andere Weise als durch solche Phantasien von einer künftigen Welt-Vollendung zu rechtfertigen ist, so ist eine solche Rechtfertigung überhaupt nicht möglich. Wenn übrigens in der Zukunft eine vollendete Welt möglich seyn soll, so ist nicht einzusehen, warum sie nicht von Anfang an sollte möglich gewesen seyn; und ihre anfängliche Schlechtigkeit wäre daher durch ihre dereinstige Vervollkommnung doch nicht entschuldigt. Wäre es aber für Gott eine Nothwendigkeit gewesen, eine anfänglich durch das Böse verkümmerte Welt zu schaffen, so könnte dieses nothwendige Böse denen, die ihm verfallen würden, jedenfalls nicht als eine von ihnen zu verantwortende und an ihnen zu ahndende Verschuldung zugerechnet werden.

Bei O. Pfleiderer finden wir Folgendes: Gott wolle das Gute

[1] Ztschr. f. exacte Ph. Bd. VIII. S. 21. 28—31.

als das Seynsollende, d. h. als dasjenige, was durch die eigene Selbst-Thätigkeit der geistigen Creaturen immer mehr zum Seyn in der Welt kommen solle. Das Böse wolle er als das Nichtseynsollende, d. h. als das, was immer mehr zum Nichtmehrwirklichseyn herabgesetzt werden solle. Gott mache nicht den Menschen zum Bösen, vielmehr sey es die creatürliche Spontaneität, die Gott gewähren lasse, und gewähren lassen müsse, wenn er nicht sein eigenes Werk wieder zerstören und sich selbst widersprechen wolle. — Die Erlösung liege in Gottes ewigem Rathschluss, soferne sie nichts anderes sey, als die Vollendung der Schöpfung auf geistigem Gebiet. Wenn nun die Erlösung ewig von Gott gewollt gewesen sey, so sey es *eo ipso* auch die Sünde gewesen, von welcher die Erlösung erlösen gesollt habe. Gott wolle nicht das Unvollkommene, sondern das schlechthin Vollkommene; aber er wolle dieses so, dass die Vollkommenheit dem Geschöpf als sein Eigenthum zukomme, dass es dieselbe somit aus sich heraus allmälig gewinne; darum dürfe und könne Gott nicht mit der vollendeten Verwirklichung des Vollkommenen beginnen. Gott sey jedoch zur Aufhebung der Sünde wirksam; diese Aufhebung sey die Versöhnung mit ihm. Dass alle göttliche Thätigkeit gegenüber der Sünder-Welt auf die Aufhebung der Sünde, auf Erlösung und Versöhnung der Sünder gehe, sey ein Axiom. Jede Theodicee werde zuletzt darauf hinauskommen, dass unsre irdische Daseyns-Weise eine noch unvollendete Schöpfungs-Stufe darstelle. [1]

Das sind nun wieder, wie es vom gewöhnlichen Sittlichkeits-Begriff aus ja auch nichts anders seyn kann, nichts als durchaus unhaltbare und innere Widersprüche in sich tragende Aufstellungen, so sehr sie auch in einem kategorischen und axiomatischen Kanzel-Ton vorgetragen sind. Gott wolle, das ist der Sinn dieser Lehre, die Sünde, um die Menschen davon erlösen zu können, er wolle eine unvollkommene Welt, damit sie der Mensch — natürlich unter seiner erlösenden Assistenz — zur Vollkommenheit erheben könne. Alles andere bei dieser Lehre ist nur beschönigendes Beiwerk, wie z. B. hier wieder der ausweichende Gedanke auftaucht, dass Gott den Menschen nicht gerade schlecht mache, sondern dass er nur dessen — aber nothwendig zum Bösen führende — Spontaneität gewähren lasse. Wenn Gott den Menschen wollend geschaffen hat, so hat er ihn so geschaffen, wie er ihn hat schaffen wollen und wie er nun in Folge dieser Schöpfung thatsächlich ist. Das ist ein

1 Das Wesen der Religion. S. 300. 318. 320. 322. 323. 326. 329.

axiomatischer, weil identischer, Satz, der sich durch keine künstliche und sophistische Deuteleien und Restrictionen umstürzen oder neutralisiren lässt. Nun wäre aber die absichtliche Schaffung eines sündigen Menschengeschlechts, um dasselbe von dieser seiner Sündhaftigkeit erlösen, vor ihm sich als Erlöser geriren zu können, was Pfleiderer als ein Axiom hinzustellen sich herausnimmt, eine so augenscheinliche Komödie vor dem Spiegel, dass man sich wundern muss, wie ein frommer Theist sie seinem Gotte aufbinden mag. Aber freilich lässt sich die herkömmliche Sittlichkeits-Theorie, die nun einmal nicht aufgegeben werden will, ohne solche Widersprüche und Abenteuerlichkeiten schlechterdings nicht durchführen. So wird denn auch allerdings, worin man Pfleiderer Recht geben muss, jede Theodicee behaupten müssen, dass unsre menschliche Daseyns-Weise eine noch unvollendete Schöpfung sey; aber eben dieser Gedanke einer unvollendeten und den Zwecken des schöpferischen Willens noch nicht entsprechenden Schöpfung ist ein Gedanke, welcher sich mit der Vorstellung eines absoluten Gottes schlechthin nicht zusammenreimen lässt, und eine Unzukömmlichkeit, welche durch die Phantasie, dass sich diese bezweckte Vollkommenheit schliesslich doch müsse erreichen lassen, nicht beseitigt wird, zumal überhaupt, wie wir schon wiederholt ausgesprochen haben, bei dem absoluten Gotte von durch Mittel zu erreichenden Zwecken nicht gesprochen werden kann. Wenn übrigens, wie Pfleiderer will, die Vollkommenheit der Welt durch den Menschen erreicht werden soll, so muss daran erinnert werden, dass ausser dem Bösen im Menschen noch manches andere an diesem Erden-Daseyn als Unvollkommenheit erscheinen wird, wie Krankheiten, schädliche Thiere, Misswachs etc., und dass eine Vervollkommnung der Welt in diesen Richtungen ausser der Macht des Menschen liegt.

Wir unterlassen es, noch weiterer ähnlicher Versuche einer Theodicee vom Sittlichkeits-Standpunkt aus Erwähnung zu thun, und bemerken nur noch, dass die, namentlich von theologischer Seite, so häufig gehörte, mit der Lehre von einem bösen Princip Hand in Hand gehende Hyhothese, dass das Böse seinen Grund in einem Abfall von Gott habe, wodurch Gott, wenn ihm die Macht fehlte, diesen Abfall zu verhindern, allerdings wegen des Bösen entschuldigt wäre, dem Begriffe Gottes, als des absoluten Grundes der Welt, zu sehr widerspricht, als dass es nöthig wäre, sie noch einer besondern Kritik zu unterziehen. Doch wollen wir anführen, wie sich Frauenstädt diessfalls ausspricht.

Er sagt: Wenn man, wie dieses der Theismus thue, die Welt von einem transscendenten schöpferischen Gott ableite, dann bleibe freilich nichts übrig, als dieselbe, welche das gerade Gegentheil ihres Urhebers, des heiligen, vollkommenen Gottes bilde, für abgefallen von ihm zu erklären. Diese Theorie erreiche jedoch ihre Absicht nicht; denn da die Fähigkeit zu diesem Abfall der Creatur, wie alle ihre Kräfte, doch nur von Gott gegeben seyn könne, so werde damit dieser selbst zum Urheber des Abfalls, und also auch des daraus fliessenden Übels gemacht. Die Ausflucht, dass Gott dem Menschen nur die Möglichkeit zum Abfall gegeben, die Verwirklichung desselben aber nicht gewollt habe, diese vielmehr der Creatur selbst zur Schuld gereiche, sey nicht stichhaltig. Wenn der wirkliche Abfall gegen Gottes Willen gewesen sey, so habe Gott entweder dem Menschen gar nicht die Fähigkeit dazu, oder ihm Stärke genug geben müssen, der Neigung zum Abfall zu widerstehen. Auch in Betreff der Gräuel, wie sie die Natur und die Geschichte aufweisen, und die also Gott geschehen lasse, bleibe dem Theisten nichts übrig, als von einem unerschöpflichen Rathschlusse Gottes zu sprechen.[1] — Diese Reflexionen Frauenstädt's sind im Allgemeinen ganz richtig; wenn er jedoch dabei glaubt, dass nur der Atheismus eine zutreffende Auffassung dieser Verhältnisse ermögliche, so können wir ihm hierin nicht Recht geben, worauf jedoch uns näher einzulassen hier nicht die Stelle ist.

Wir reihen hieran noch die Aussprüche einiger andern, welche sich bei diesen erkünstelten Versuchen einer Theodicee und des Nachweises einer moralischen Welt-Ordnung ebenfalls nicht beruhigen können. So wendet Horn gegen die Annahme, dass das diessseitige Missverhältniss zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in einer künftigen sittlichen Ordnung werde ausgeglichen werden, ein: Eine solche Anschauung, welche diesseits Gott die Gerechtigkeit in Unordnung kommen lasse, damit sie jenseits um so ordentlicher werde, ein Gesetz, das hier die Glückseligkeit als Triebfeder verdamme, damit sie dort der Mensch mit vollen Händen empfangen könne, sey weder eine consequente, noch eine sittliche. Die wahre Sittlichkeit lehre, dass das Gute schon hier in sich seinen Lohn, das Böse seine Strafe finde, dass die Welt-Ordnung schon hier eine gerechte sey, man also eines künftigen Ordners nicht benöthigt sey.[2]

[1] Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt. S. 65. 71.

[2] Zur Philosophie. S. 11—12.

— Dass übrigens die Aufstellung, das Gute und das Böse finde schon in diesem Leben genügenden Lohn, und genügende Strafe in sich selbst, nicht stichhaltig sey, darüber haben wir uns bereits früher ausgesprochen.

F. A. Müller sagt: Da Gott die Menschen spontan producire, so habe er keine Entschuldigung für die namenlose Grausamkeit und unglaubliche Unmenschlichkeit, nur den kleinsten Theil der Menschen so zu schaffen, dass sie zur ewigen Seligkeit, den grössten Theil aber so, dass sie zur ewigen Qual bestimmt werden müssen. Entweder hätte er den letzten Theil ungeschaffen lassen und sich mit der Schöpfung des erstern begnügen sollen, oder er hätte vermöge seiner Allmacht die ganze Gesellschaft von solcher Güte produciren sollen, dass er sie alle zur Seligkeit hätte erwählen können. Aber erst Geschöpfe der Verdammniss erschaffen, um dann seinen Zorn an ihnen zu zeigen — da wisse man wirklich nicht mehr, was man dazu sagen solle. [1]

Scholten äussert sich dahin: Mit dem statuirten Unterschied zwischen dem, was Gott wolle und wirke, und dem, was er nur zulasse, komme man keinen Schritt weiter. Lasse Gott das Böse zu, könne es also verhindern, verhindere es aber nicht, so sey er auch die Ursache des Bösen. Lasse er es aber zu, weil er es nicht verhindern könne, so sey er nicht allmächtig. Überhaupt werde, wenn Gott in Betreff des menschlichen Willens zum Guten und zum Bösen blos als Zuschauer gedacht werde, damit die sittliche Welt seiner Herrschaft entzogen. [2]

Endlich sey noch eine gelegentliche Äusserung Vischers angeführt: Ein Gott, der die Nothwendigkeit des Bösen in der Tragödie der Weltgeschichte nicht zugebe, es aber doch geschehen lassen müsse, sey eigentlich unmächtiger, als dieses, die Welt mehr als Gott, der sie nicht recht anzurühren wage. [3]

IX.

Verhältniss der Sittlichkeit zur Glückseligkeit.

Es ist noch übrig, zu betrachten, in welcher Weise sich die Ethiker über dieses zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit obwaltende Verhältniss ausgesprochen haben.

1 Briefe über die christliche Religion. S. 152.
2 Der freie Wille. Übersetzt von Manchot. S. 219.
3 Über das Erhabene und das Komische. S. 167.

Hiebei können wir ganz absehen von den rein eudämonistischen Systemen, wie sie namentlich von den Griechen und von der gallicanischen Schule aufgestellt worden sind, da diese Systeme eine wirkliche Sittlichkeit gar nicht kennen, vielmehr nur vom Standpunkte der Klugheit aus Lebens-Regeln geben, der von ihnen als Lebens-Ziel hingestellten Glückseligkeit also keine Sittlichkeit zur Seite steht, zu der sie in einem Verhältniss hätte stehen können. Wir können daher nur constatiren, dass den Urhebern dieser Systeme, insbesondere den Griechen, der Begriff der Sittlichkeit, wie er uns jetzt in den ethischen Systemen entgegen zu treten pflegt, gänzlich unbekannt war.

Das Princip dieses Eudämonismus ist die Befriedigung seiner Neigungen und Begierden. Dem steht die Lehre Kant's diametral gegenüber, dass nichts, als die Achtung vor dem Gesetze, den Willen bestimmen dürfe, dass jeder andere Bestimmungs-Grund des Handelns eine widersittliche Heteronomie sey, dass dem Gesetze mit Abbruch aller Neigungen Folge zu leisten sey, was ein Gefühl des Schmerzes bewirke, dass es das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit sey, die eigene Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens zu machen [1], und dass das Glückseligkeits-Princip der sanfte Tod aller Moral sey. [2]

Trotz alledem hat sich Kant aber doch eines, wenn auch verfeinerten, restringirten und bedingten Eudämonismus nicht erwehren können, der mit der Rigorosität seines kategorischen Gesetzlichkeits-Imperativs in auffallender Weise contrastirt. Er hat für's Erste zugegeben, dass das ganze menschliche Streben auf diesseitiges Wohlergehen gerichtet sey, und hat die Berechtigung dieses Strebens nach Glückseligkeit anerkannt. Wir führen diessfalls folgende Aussprüche von ihm an:

Vergnügen sey das Ziel, nach dem alle Menschen laufen. Alle Menschen haben von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit. Es sey dieses eine Natur-Nothwendigkeit, und man dürfe diese Absicht auf Glückseligkeit *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen, weil sie zu seinem Wesen gehöre. Glücklich zu seyn, sey nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungs-Grund seines Begehrungs-Vermögens. Die practischen Regeln drehen sich desshalb insgesammt um das Princip der eigenen Glückseligkeit,

1 Werke. Bd. VIII. S. 147.
2 Bd. IX. S. 221.

wiewohl dasselbe nicht zur Maxime werden dürfe. Eigene Glückseligkeit sey der letzte Natur-Zweck des Menschen, der subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen, und es sey ein synthetisch practischer Satz *a priori*, dass jedermann sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen solle.[1] Das moralische Gesetz verbinde uns zwar für sich allein, ohne von einem materiellen Zweck abzuhängen; aber es bestimme uns doch auch, und zwar *a priori*, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich mache, und dieser sey das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch sich unter dem moralischen Gesetz einen Endzweck setzen könne, sey die Glückseligkeit. Es sey Gesetz, seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht. Mit der Triebfeder der reinen practischen Vernunft lassen sich gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, dass auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das grösste Wohl des Lebens nachdenkenden Epikuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde. Die Unterscheidung des Glückseligkeits-Princips von dem der Sittlichkeit sey nicht sofort Entgegensetzung beider; und die reine practische Vernunft wolle nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede sey, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es könne sogar in gewissem Betracht Pflicht seyn, für seine Glückseligkeit zu sorgen, weil sie (wie Gesundheit und Reichthum) Mittel zur Erfüllung der Pflicht, so wie der Mangel derselben Versuchungen zu Übertretung der Pflicht enthalte. Es könne auch, um ein entweder noch ungebildetes oder verwildertes Gemüth in's Geleis des moralisch Guten zu bringen, nöthig seyn, es durch seinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein so bald dieses einige Wirkung gethan habe, müsse durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden. So sey die Beförderung der eigenen Glückseligkeit nie Zweck für sich, sondern nur ein erlaubtes Mittel, um die Hindernisse der Sittlichkeit wegzuräumen.[2]

Für's Zweite hat Kant die Glückseligkeit als eine Folge der Sittlichkeit hingestellt und als solche für etwas erklärt, das zu er-

[1] Bd. IV. S. 49. 326–27. Bd. VIII. S. 18. 40. 133. 146. Bd. X. S. 7.

[2] Bd. IV. S. 352. Bd. VIII. S. 19. 217. 222–23. 250. 300. Bd. IX. S. 233.

streben Pflicht sey. Das Ideal dieser Glückseligkeit war ihm das höchste Gut, das aber erst in einem künftigen Leben zu erreichen sey. Er spricht sich diessfalls folgendermassen aus.

Das Bewusstseyn der Freiheit in Befolgung der moralischen Maximen sey der Quell einer damit verbundenen unveränderlichen Selbstzufriedenheit, eines negativen Wohlgefallens mit seinem Zustande. Diesen Genuss könne man zwar nicht Glückseligkeit und auch nicht Seligkeit nennen, er sey aber doch der letztern ähnlich. Dieses Gefühl der Selbstzufriedenheit, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdiene, zu gründen und zu cultiviren, sey Pflicht. Es lasse sich hiernach in practischen Grundsätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewusstseyn der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken. Das oberste Gut sey Sittlichkeit, die nothwendige Folge davon aber Glückseligkeit. In dieser Unterordnung allein sey das höchste Gut das ganze Object der reinen practischen Vernunft, die dasselbe sich nothwendig als möglich vorstellen müsse, weil es ein Gebot derselben sey, zu dessen Hervorbringung alles mögliche beizutragen. — Der Gute dürfe sich Hoffnung auf einen Antheil am höchsten Gute, auf eine selige Zukunft in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz machen. — Das höchste Gut sey Object und Endzweck der reinen practischen Vernunft, die Bewirkung desselben in der Welt das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens. Die völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetze sey übrigens die oberste Bedingung des höchsten Gutes. Das moralische Gesetz mache uns zur Pflicht, das höchste Gut zu erstreben, es zum letzten Gegenstand unsers Verhaltens zu machen. Doch nicht meine eigene Glückseligkeit, sondern das moraliche Gesetz solle der Bestimmungs-Grund des Willens seyn. Die Moral sey nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, welche Würdigkeit durch einen guten Willen begründet werde. Nur wenn Religion dazu komme, trete auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Masse theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen seyen, ihrer nicht unwürdig zu seyn. So führe das moralische Gesetz zur Religion. Da übrigens im Begriffe des höchsten Gutes das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen sey, so verstehe es sich von selbst, dass das höchste Gut nicht blos Object, sondern die

Vorstellung desselben zugleich der Bestimmungs-Grund des reinen Willens sey. — Tugend sey zwar das oberste, aber nicht das ganze und vollendete Gut; um das zu seyn, werde auch Glückseligkeit dazu erfordert. Tugend und Glückseligkeit stehen in genauer Proportion und in einem nothwendigen, und zwar durch die Causalität Gottes vermittelten Zusammenhange. Beide zusammen machen das höchste Gut einer möglichen Welt aus. So sey dieses der nothwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, das durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen gesteckte Ziel aller ihrer moralischen Wünsche, und es sey Pflicht, dasselbe nach Vermögen wirklich zu machen. Wenn man jedoch nach dem letzten Zwecke Gottes bei der Schöpfung der Welt frage, so müsse man nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das höchste Gut nennen, welches dem Wunsche dieser Wesen nach Glückseligkeit noch eine Bedingung hinzufüge, nehmlich die, der Glückseligkeit würdig zu seyn, d. i. die Sittlichkeit. Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen könne, sey die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen Gottes sey.[1]

Nach Kant ist jedoch einerseits Glückseligkeit für den Menschen in diesem Leben nicht erreichbar[2], und andrerseits fordert die Erlangung der moralischen Vollkommenheit einen in's unendliche gehenden Progress, also die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Demgemäss ist für ihn auch die Realisirung des höchsten Gutes nur unter der Voraussetzung dieser Unsterblichkeit möglich, wesshalb er dieselbe für ein Postulat der practischen Vernunft erklärt.[3] Hiemit hat sonach Kant die Ertheilung des nach ihm von Gott zu gewährenden Preisses für die Sittlichkeit in ein jenseitiges Leben verlegt, und sich hiemit im Wesentlichen der gewöhnlichen Auffassung angeschlossen; dass das Gute seinen Lohn in einer jenseitigen Welt finden werde.

Es ist indessen bemerkenswerth, dass Kant, während er es für einen synthetischen practischen Satz *a priori* erklärt, dass es Pflicht sey, nach dem höchsten Gut zu streben, und er darauf hin die

[1] Bd. VIII. S. 12. 152—53. 244—47. 250—58. 261. 263—64. 270—73 290. Bd. X. S. 69.
[2] Bd. IV. S. 327.
[3] Bd. VIII. S. 261—62. 264.

Annahme der Unsterblichkeit für ein Postulat der practischen Vernunft erklärt, zugleich ausspricht, dass das höchste Gut und die Unsterblichkeit für den theoretischen Gebrauch der Vernunft blose Glaubens-Sachen seyen.[1] Ein solcher Zwiespalt zwischen seiner theoretischen und seiner practischen Vernunft ist um so auffallender, als nach ihm ja beide doch nur Eine und dieselbe Vernunft sind.[2]

Mit diesem ganzen Anhang zu seiner Sittenlehre ist nun der so rigoros sich geberdende Kant in Wahrheit vollständig dem Eudömonismus verfallen. Denn wie sehr er sich auch verclausuliren mag, dass nicht die Glückseligkeit, sondern nur das moralische Gesetz der Bestimmungs-Grund für den Willen seyn dürfe, so ist nach ihm das, was dem Willen als Zweck vorschwebt, doch nichts anderes als die Glückseligkeit. Es ist diess schon eine nothwendige Folge davon, dass der Mensch nach Kant kraft einer Natur-Nothwendigkeit nach Glückseligkeit streben muss, diese ihm also in allem immer das letzte Ziel seyn muss. Ebenso liegt dasselbe auch darin, dass dieses letzte Ziel des menschlichen Strebens als das »höchste Gut« bezeichnet wird (was freilich ein schon seit lange hergebrachter *terminus* ist). Denn wäre bei diesem letzten Ziele die Glückseligkeit blos ein an sich nicht gewolltes *accidens* und das eigentlich Erstrebte blos sittlicher Natur, so müsste sich dieses auch in der Benennung dieses Ziels ausdrücken, dasselbe also etwa als vollendete Sittlichkeit, sittliche Vollkommenheit oder dergleichen bezeichnet werden. Dass es das höchste Gut genannt wird, damit ist ja eben gesagt, dass dasselbe die Glückseligkeit, dass diese es sey, nach welcher der Mensch, als nach dem letzten Ziele, zu streben habe. In Wahrheit stellt sich hiernach die Sittlichkeit nur als das Mittel zu Erreichung des Zweckes der Glückseligkeit dar, was Kant auch damit ausspricht, dass er sagt, man solle sich durch Befolgung des Sitten-Gesetzes der Glückseligkeit würdig machen, und noch mehr durch seinen Ausspruch: dass die Glückseligkeit die subjective Bedingung sey, unter welcher der Mensch sich unter dem moralischen Gesetz einen Endzweck setzen könne.

So ist denn die Autonomie des kategorischen Imperativs zur vollständigen Heteronomie geworden, was Kant dadurch nicht verbessert, dass er es wieder als ein Gesetz hinstellt, seine Glückseligkeit zu befördern, und zwar mit der paradoxen Clausel: »nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht«. Das Sitten-Gesetz würde hier-

1 Bd. IV. S. 375—76.
2 Bd. VIII. S. 260.

nach etwa so lauten müssen: »Handle so, dass du durch dein Handeln die Erreichung deiner Glückseligkeit, und zwar der möglich höchsten Glückseligkeit, beförderst«. Die Forderung aber, dass das Gesetz mit Hintansetzung seiner Neigungen zu erfüllen sey, würde zu der Klugheits-Regel werden, sich nicht durch augenblickliche Neigungen, denen sich hinzugeben schliesslich nur unheilvoll seyn würde, verleiten zu lassen, das Streben nach Erreichung der wahren Glückseligkeit aus den Augen zu setzen. Dass diese höchstmögliche Glückseligkeit als eine erst in einem jenseitigen Leben zu erreichende und als eine aus der Hand Gottes zu erwartende vorgestellt wird, dadurch wird an der Sache principiell lediglich nichts geändert, die Lehre bleibt hin wie her der reine Eudämonismus, durch welchen Kant sein ganzes System der Sittenlehre gründlich und unrettbar vernichtet hat.

Dabei wundert man sich billig, wie Kant es über sich erhalten konnte, es als ein Gesetz und eine Pflicht hinzustellen, seine Glückseligkeit zu befördern, nach der höchsten Glückseligkeit, dem höchsten Gut zu streben, während er doch selbst anerkennen musste, dass eine Verbindlichkeit zum Geniessen eine offenbare Ungereimtheit sey [1], dass ein Gebot, nach eigenem Glück zu streben, thöricht wäre, und dass es nie Pflicht seyn könne, seine eigene Glückseligkeit zu befördern. [2]

Ein weiterer Grund zur Verwunderung liegt darin, dass es dem Kritiker Kant nicht eingefallen ist, die Vorstellung von dem höchsten Gute, die sich von den Stoikern, ja schon von Aristoteles her durch die ganze Geschichte der Philosophie fortvererbt hat, auch seiner Kritik zu unterwerfen. Es ist wirklich schwer zu errathen, was sich denn Kant überhaupt wirklich unter diesem höchsten Gute gedacht haben möge; ja es möchte sogar zu bezweifeln seyn, dass er sich nur eine bestimmte Vorstellung davon gemacht haben werde; denn die Bemühung, sich ein bestimmtes Bild von dem, was diese Worte ausdrücken sollen, zu entwerfen, wird immer eine vergebliche seyn. Der Stoiker allerdings, welcher sein höchstes Gut nicht in ein Jenseits verlegte, konnte sich davon wohl eine Vorstellung machen; es war ihm das durch ein naturgemässes Leben bedingte Wohlbefinden nnd Wohlbehagen, verbunden mit der grössten Seelenruhe und Selbst-Zufriedenheit. Dieses bescheidene höchste Gut genügt aber den neuern Ethikern, und genügt einem Kant nicht

1 Bd. IV. S. 52. Note.
2 Bd. VIII. S. 150. 223

mehr, der ausdrücklich sagt: die moralische Selbst-Zufriedenheit könne man noch nicht Glückseligkeit und Seligkeit nennen, wenn sie auch der letztern ähnlich sey. Die Glückseligkeit seines höchsten Gutes ist vielmehr eine, welche, wie die Sittlichkeit sich erst in einem künftigen Leben soll vollenden können, auch erst in einem solchen jenseitigen Leben zu erwarten seyn, und zwar dort von Gott verliehen werden soll. Nun ist es aber schon ein Räthsel, wie die Sittlichkeit in einem solchen künftigen Leben sollte Fortschritte machen können. Die Sittlichkeit, wenn man sie nicht mit religiösen Träumereien identificiren will, hat lediglich einen Bezug auf die gegebenen irdischen Verhältnisse, will in diese Verhältnisse Mass, Ordnung und allgemeines Heil bringen; wenn daher jenseits die Sittlichkeit dieselbe bleiben soll, so müssen auch die diesseitigen Verhältnisse sich im Jenseits nur fortsetzen. Diese Vorstellung macht sich aber doch gewiss niemand vom Jenseits, und auch bei Kant darf eine solche Vorstellung sicherlich nicht vorausgesetzt werden. Es wird doch allgemein angenommen, dass dem Menschen in einem künftigen Leben, wenn überhaupt noch Leiblichkeit, doch eine viel verfeinerte und geläuterte Leiblichkeit, und jedenfalls ohne Geschlechtlichkeit, zukommen, und dass dort von Geld und Gut nicht mehr die Rede seyn werde. Auch eine Natur, mit welcher sich der Mensch in Kampf einzulassen hätte, wird wohl niemand im Jenseits annehmen wollen. Damit wären aber der Sittlichkeit ihre Objecte entzogen. Sittlichkeit soll nur im Kampfe mit ihrem Gegentheil bestehen können; diesem Gegentheil wären aber dann die Bedingungen seines Seyns und seines Sich-geltend-Machens genommen; ein Kampf mit ihm wäre damit zur Unmöglichkeit geworden, und für die Sittlichkeit wäre so gar kein Boden mehr vorhanden. Wie sollte daher hier noch ein Fortschreiten in der Sittlichkeit möglich seyn? Eben damit wäre es aber auch mit der Möglichkeit aus, es im Jenseits zum vollen Masse der Würdigkeit der Glückseligkeit zu bringen, was in diesem Leben nicht zu erreichen seyn soll.

Mit der einen Hälfte des in einem künftigen Leben uns in Aussicht gestellten höchsten Gutes, einer vollendeten höchsten Tugendhaftigkeit, sieht es hiernach in hohem Grade bedenklich aus. Was aber die zweite Hälfte desselben, die höchste Glückseligkeit, betrifft, so weiss man schlechterdings nicht, was man sich darunter denken soll. Neben dem Gefühl der Selbstzufriedenheit, das aber für sich zu Begründung einer höchsten Glückseligkeit unzureichend ist, und das zudem, was sich auch Hegel nicht verborgen hat [1], einen phari-

[1] Werke. Bd. I. S. 1?0. Bd. XIV. S. 67.

säischen Beigeschmack hat, können wir uns eine vollendete Glückseligkeit in keiner andern, als in einer die diesseitigen irdischen Verhältnisse zu ihrer Voraussetzung habenden Form, denken, als eine Summe von irdischen Genüssen unter Wegfall jeder Abstumpfung für dieselbe. Wenn ja aber die diesseitigen Verhältnisse im Jenseits sich nicht fortsetzen sollen, so hat es auch mit jeder Vorstellbarkeit einer jenseitigen höchsten Glückseligkeit ein Ende. Weil es hiernach nicht möglich ist, sich eine greifbare Vorstellung von diesem höchsten Gute zu machen, so müssen auch die Definitionen desselben sich in's Unbestimmte verlaufen. So, wenn Schleiermacher es definirt als die Gesammtheit dessen, was durch die ethische Idee hervorgebracht werden könne [1], oder wenn er davon sagt: Es sey nicht ein einzelnes, den andern gleichartiges, aber über sie als bestes hervorragendes Gut, sondern der organische Zusammenhang aller Güter, also das ganze sittliche Seyn unter dem Begriffe des Guts ausgedrückt. Wir haben von ihm, als Einheit des Seyns der Vernunft in der Natur, kein besonderes Wissen, als nur dieses Wissen um das Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. [2] Was sind denn aber das für Güter in einem der Form des diesseitigen Lebens entkleideten Jenseits? Versucht es die Phantasie, sich hievon eine Vorstellung zu machen, so bringt sie nur ein Bild zu Stande, das den Charakter der höchsten Langweiligkeit an sich trägt. So lauft man also mit dieser pomphaften »Idee« eines zu erstrebenden und im Jenseits wirklich zu erringenden höchsten Gutes vollständig auf den Sand; und auch was Kant uns diessfalls vorführt, erscheint als nichts anderes, denn als ein unbedachtes leeres Gerede.

Dass mit dem von Kant aufgestellten rigorosen Sittlichkeits-Begriff, wonach Sittlichkeit ein Verdienst seyn soll, welcher Begriff nach ihm so vielfach adoptirt worden ist, ein Streben nach Glückseligkeit, wenn man dieselbe auch über die Grenzen dieses Lebens hinausschiebt, also auch der Hinblick auf eine für seine Sittlichkeit zu erwartende Belohnung, durchaus nicht zu vereinigen ist, das ist denn auch von vielen eingesehen und ausgesprochen worden.

Bei J. G. Fichte, welcher übrigens, wie wir schon früher angeführt haben, keine sich selbst kreuzigende Ascese, sondern eine

[1] Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre. (Sämmtl. Werke. Abth. III. Bd. I.) S. 49.
[2] Entwurf eines Systems der Sittenlehre. S. 76. 101.

heitere Sittlichkeit will, finden sich folgende Äusserungen: Auf dem Reflexions-Standpunkte, wo noch blos der auf Genuss gehende und die Lust zur Triebfeder habende Natur-Trieb herrsche, könne die Maxime keine andere seyn, als die der eigenen Glückseligkeit; diese sey letztes Ziel des Handelns. Auf dieser Stufe sey der Mensch nur ein vernünftiges Thier. [1] — Es gebe keine Glückseligkeit; die Erwartung derselben und ein Gott, den man ihr zufolge annehme, seyen Hirngespinnste. Ein Gott, der der Begier dienen soll, sey ein verächtliches Wesen, ein heilloser Götze, und das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet werde, sey das System der Abgötterei und des Götzendienstes. [2] — Es gehe nicht, dass man sage, man wolle den Willen Gottes um sein selbst willen, und die Glückseligkeit nur nebenbei. Man wolle dann eben doch die Glückseligkeit, und den Willen Gottes nicht um sein selbst willen. Der erste Wille hebe den zweiten auf; und wolle man den Willen Gottes auch, so könne man ihn nur wollen, weil man ausserdem zur Glückseligkeit nicht kommen zu können glaube. — Jede Handlung aus Hoffnung des Lohns oder Furcht vor Strafe sey absolut unmoralisch. Die wahre Moralität bestehe darin, dass die Pflicht schlechthin um ihrer selbst willen geübt werde; wo Genuss und Belohnung beabsichtigt werde, da sey die Sittlichkeit schon aufgegeben und unwiderbringlich vertilgt. [3]

Schopenhauer sagt: Jedes Sollen sey nothwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt; der diesem Sollen geleistete Gehorsam werde daher nach Umständen klug oder dumm, jedoch stets eigennützig, mithin ohne moralischen Werth seyn. Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst sey, sey eine egoistische. [4]

Strauss spricht sich dahin aus: Wer die Behauptung noch in den Mund nehme, dass, weil es in diesem Leben dem Guten so oft schlecht, dem Schlechten gut gehe, eine künftige Ausgleichung nothwendig sey, der sey geistig unreif und unmündig. Und wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedürfe, der stehe noch im Vorhofe der Sittlichkeit. Wer immer nur schaffe, dass er selig werde, der handle nur aus Egoismus. Suche das Handeln für seinen moralischen Werth einen

1 Werke. Bd. IV. S. 180.
2 Bd. V. S. 219. Ztschr. v. Fichte. Bd. 23. S. 212.
3 Bd. IV. S. 316. Bd. V. S. 221. 520—21.
4 Die beiden Grund-Probleme der Ethik. S. 123 202. 206.

ausserhalb liegenden Lohn, so sey es unsittlich, ohne Unterschied, ob es diesen Lohn in diesem oder in einem andern Leben erwarte. Die Sittlichkeit stehe erst dann auf festem Boden, wenn sie einer künftigen Vergeltung nicht mehr bedürfe. [1]

Frauenstädt sagt: Die Tugenden der Theisten, weil sie auf der Hoffnung künftiger Vergeltung beruhen, seyen unmoralisch, egoistisch, glänzende Laster. Es sey immer eine Stufe sittlicher Rohheit, wenn nur der Glaube an das göttliche Gebot, an die für die Erfüllung desselben verheissene Belohnung und die für die Übertretung angedrohte Strafe zum Rechten und Guten anzutreiben vermöge. [2]

Horn in ähnlicher Weise: Ein Gesetz, das hier die Glückseligkeit als Triebfeder verdamme, damit sie dort der Mensch mit vollen Händen empfangen könne, sey weder ein consequentes, noch ein sittliches. [3]

Thilo: Die Gesinnung, welche Glückseligkeit suche, sey gerade das Widerspiel der sittlichen Gesinnung. [4]

Spir: Wer aus Furcht vor Göttern oder in der Hoffnung auf künftigen Lohn Gutes thue, dessen Handlung habe keinen moralischen Werth. [5]

Kirchmann: Zwischen Sittlichkeit einerseits, und Lust und Glück andrerseits gebe es für die Philosophie keinen Zusammenhang. [6]

Vom Standpunkte des von Kant an die Spitze gestellten rigorosen Sittlichkeits-Begriffs aus muss man nun allerdings diesen jeden Eudämonismus verwerfenden Philosophen im Interesse der Wissenschaftlichkeit, mit der sich keine Inconsequenzen und Halbheiten vertragen, entschieden Recht geben. Nur muss es als eine gleichwohl diesem Eudämonismus gemachte Concession bezeichnet werden, wenn einige derselben doch das festhalten, dass der Gute seinen Lohn in sich selbst, in seinem Bewusstseyn finde. Schelling war hierin so weit gegangen, dass er geradezu die Identität von Sittlichkeit und Seligkeit behauptet und gesagt hat: unglücklich zu seyn oder sich zu fühlen, sey die wahre Unsittlichkeit selbst. [7] Und ihm hat

1 Die christl. Glaubenslehre. Bd. II. S. 712—14. Der alte und der neue Glaube. S. 121. H. S. Reimarus etc. S. 163—64.

2 Das sittliche Leben etc. S. 496. Blätter für litt. Unterh. v. 1851. Nr. 132. S. 1187.

3 Zur Philosophie. S. 12.

4 Ztschr. f. exacte Ph. Bd. I. S. 297.

5 Moralität und Religion. S. 16.

6 Ästhetik. Th. I. S. 135.

7 Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 55. 565.

Strauss ganz dasselbe nachgesprochen.[1] Wir haben uns jedoch bereits früher über die Unhaltbarkeit und Gezwungenheit derartiger Aufstellungen ausgesprochen.

Was sollte jedoch aus jener rigorosen Sittlichkeits-Theorie werden, wenn die so vielfach vertretene Anschauung, dass alles menschliche Wollen und Handeln mit Nothwendigkeit ein eudämonistisches sey, Grund haben sollte? Und wir haben doch gesehen, dass auch Kant selbst sich dieser Anschauung nicht verschliessen konnte, dass er aber, weil er es eben so wenig über sich erhalten konnte, auf seinen brillanten Gesetzlichkeits-Imperativ zu verzichten, dazu gekommen ist, die Halbheit bis zum Extrem zu treiben.

Wir geben nun auch eine Auslese von solchen wirklich eudämonistischen Stimmen, wobei wir jedoch kaum daran zu erinnern brauchen, dass an diese einzelne Äusserungen sich keineswegs jedesmal eine durchgeführte eudämonistische Lehre knüpft, dass viemehr auch hier nur zu häufig Halbheiten und Inconsequenzen sich offenbaren.

Bei den Griechen hatte der Eudämonismus meist noch eine naive, nicht zur Einsicht einer principiellen Nothwendigkeit sich erhebende Form. Aristoteles hat sich mit Bewusstseyn dahin ausgesprochen, dass wir alles, was wir thun, um der Glückseligkeit willen thun.[2]

Spinoza lehrt: Jede Veränderung, welche vom Willen abhänge, geschehe, um seinen Zustand zu verbessern. Nach den nothwendigen Gesetzen seiner Natur strebe jeder nach dem, was er für gut, und widerstrebe dem, was er für schlimm halte. Kraft des Zuges der Vernunft wählen wir von zwei Gütern das grössere, von zwei Übeln das kleinere.[3]

Unter den Neuern finden wir diese Auffassung auch bei Ulrici, der aber doch daneben an seinem Sittlichkeits-Princip festgehalten hat. Er sagt: Der natürliche Trieb gehe immer auf eigene Glückseligkeit. Die Erfüllung der Bestimmung des Menschen und die Erfüllung seines Wohles fallen in Eins zusammen. Jedes Pflicht-Gebot, wie man es auch fassen möge, werde im Grunde, direct oder indirect, doch zum Wohl oder zur Seligkeit des Menschen in Beziehung stehen; wenn ihm jede solche Beziehung fehlte, wäre es kein Pflicht-Gebot, sondern der willkührliche Befehl eines Despoten.[4]

1 Die christliche Glaubenslehre. Bd. I. S. 603—4. 713—14.
2 Republik. Buch. I. Kap. 12.
3 Ausgabe von Gfrörer. S. 65. S. 386. prop. 19. S. 405. prop. 65.
4 Naturrecht. S. 70. 138. 142.

Bei Lotze finden wir Folgendes: Das Trachten nach Festhaltung und Wiedergewinn der Lust und nach Vermeidung des Wehe sey die einzige Triebfeder aller practischen Regsamkeit. Das in dem Kant'schen Princip der Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung liegende Interesse für Ordnung und für die Möglichkeit eines Erfolgs unsers Wollens sey nichts anderes, als entweder ein grossartiges umfassendes Utilitäts-Princip anstatt der kleinen und einzelnen, oder das Zugeständniss, dass andere Maximen zu allgemeinem Übelbefinden führen würden und desshalb zu verwerfen seyen. Wenn die Welt aus lauter Wesen bestünde, die nicht im Stande wären, Lust und Unlust zu fühlen, und wenn die Ideale des Willens nicht einmal mehr jemand hätten, von dem sie gebilligt werden könnten, dann könnte es keine sittliche Forderung mehr seyn, an die Stelle eines factischen Zustandes, der niemand wohl und wehe thue, einen andern zu setzen, der gleichfalls für niemand in der Welt einen Zuwachs an Gut enthalte. Sinnliche Lust sey nicht nur das Ziel, nach dem alle Regsamkeit des Lebendigen ursprünglich sich aufmache, sondern wir finden sie auch in dem ausgebildeten Leben als die verstohlene Triebfeder des mannigfachsten Handelns wieder, wo sie nur verfeinerte Formen annehme.[1]

Fechner sagt: Es sey nur Lust, um was es sich bei allem Handeln des Menschen in letzter Instanz handle und handeln könne[2]; wobei wir indessen an eine Äusserung von Fredrichs erinnern wollen: Ein illusorisches Glück, eine eingebildete Lust sey so lange wirkliches Glück und wirkliche Lust, als dem, der solchem nachjage, nicht die Augen aufgehen.[3]

Feuerbach: Der Wille sey die Begierde oder das Verlangen eines wirklichen oder scheinbaren Gutes; er werde nothwendig bestimmt oder angezogen von den Gegenständen, die er für nützlich, abgestossen von denjenigen, die er für schädlich halte. Der Mensch strebe nothwendig nach Wohlseyn. Wollen heisse nicht leiden wollen. Wo kein Glückseligkeits-Trieb, sey auch kein Wille, und es sey ungereimt, dem Menschen ein von seinem Glückseligkeits-Trieb unabhängiges metaphysisches Bedürfniss anzudichten. Die Moral könne nicht von dem Glückseligkeits-Princip abstrahiren. Doch nimmt Feuerbach in dieses sein Glückseligkeits-Princip auch

[1] Mikrokosmus. Bd. II. S. 302. 304. 306. 310—12.
[2] Über das letzte Gut. S. 28.
[3] Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft in Berlin (von 1874.) Heft I. S. 64.

die Glückseligkeit anderer auf und sagt: Das Gesetz sey nichts anderes, als mein mit dem Glückseligkeits-Trieb anderer in Einklang gesetzter eigener Glückseligkeits-Trieb. Wollen sey Wohlwollen, aber zunächst und nothwendiger Weise gegen sich selbst. Die auf verschiedene Personen vertheilte Glückseligkeit sey das Princip der Moral. [1]

Hier wird Feuerbach noch übertroffen von Schmid in Erlangen, der sich dahin äussert: Im höhern Egoismus des sittlichen Geistes liege die Quelle des Wohlwollens. Selbstlose Nächsten-Liebe sey Heuchelei. Wir thun dem Nächsten nicht wohl um seiner selbst, sondern um unsrer willen; auch thun wir ihm nicht wohl, weil es Gottes Wille sey, sondern weil wir durch Erfüllung des Willens Gottes vom Leiden befreit und selig werden. [2]

Daran reihen wir noch den Ausspruch von Lichtenberg: Man liebe weder Vater, noch Mutter, noch Frau, noch Kind, sondern die angenehmen Empfindungen, die sie uns machen. [3]

v. Hartmann äussert sich dahin: Wir können schlechthin nicht begreifen, wie es einen Zweck geben solle, der der Glückseligkeit vorangehen könne, wie es etwas geben könne, was ein Opfer an Glückseligkeit lohne, es sey denn die Aussicht einer höhern Glückseligkeit, oder was das Aufsichnehmen eines Schmerzes lohne, es sey denn die Aussicht auf Vermeidung eines grössern Schmerzes. Das Streben nach Glückseligkeit sey der tiefstwurzelnde Trieb, sey das Wesen des Befriedigung suchenden Willens selbst; woran Hartmann vermöge seines Pessimismus freilich die Bemerkung knüpft, dass die Hoffnung auf Erfüllung jenes Strebens Illusion und dass der beste erreichbare Zustand der der Schmerzlosigkeit sey. [4]

Pfizer sagt: Die reinste Frömmigkeit und Tugend, die aufopferndste Nächsten-Liebe sey doch nur ein Streben nach der lautersten, vollkommensten Glückseligkeit, und seine eigene Unseligkeit oder das der eigenen Natur Widersprechende zu wollen und zu suchen, sey schlechthin wider die Natur eines empfindenden und freien Wesens. Naturgemäss dürfe und solle der Mensch Glückseligkeit zu seinem ersten Lebens-Zwecke machen, und Glückseligkeit sey zuletzt nichts anderes als Willens-Befriedigung. [5]

Kirchmann: Lust und Schmerz bestimmen allein das Handeln und den Inhalt von Sittlichkeit und Recht. [6]

1 Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit S. 60—67.
2 cf. Ztschr. v. Fichte. Bd. 56. S. 142.
3 Vermischte Schriften. Th. I. S. 83.
4 Philosophie des Unbewussten. ed. 2. S. 561. 667—68.
5 Gedanken über Recht, Staat und Kirche. Th. II. S. 21. 27.
6 Lehre vom Vorstellen. S. 63. 64.

Bei Spir, welcher übrigens, wie Feuerbach, auch das Wohl anderer in seinen Eudämonismus einschliesst, finden wir: Moralität und Immoralität, Recht und Unrecht haben keinen Sinn ohne Lust und Unlust der fühlenden Wesen. Von einem Menschen verlangen, dass er gar keine Rücksicht auf sich selbst oder sein eigenes Wohl nehme, heisse verlangen, dass er aufhöre, etwas für sich selbst zu seyn. Mills Behauptung, dass man sich nur das wünschen könne, was man sich als vergnüglich vorstelle, sey vollkommen richtig. Der Endzweck alles Wollens und Strebens sey das Gut, und das Gut sey etwas dem Vergnügen Verwandtes. Die Ansicht, dass das an und für sich zu erstrebende Ziel etwas von dem Vergnügen total Verschiedenes sey, komme daher, dass es verschiedene Arten des Vergnügens und des Glücks, oder wie man sonst die positive Befriedigung nennen möge, gebe. [1]

Selbst bei dem streng christlich gesinnten Stahl finden wir ausgesprochen: Ein Gutes, bei welchem die Subjecte nicht persönlich ihre volle Befriedigung fänden, sey ein Ungedanke. Das Verlangen nach Seligkeit sey ein wahres sittliches Motiv. Es sey eine Unnatur, zu behaupten, dass der Mensch blos die Liebe Gottes, und nicht ein Verlangen der eigenen Seligkeit haben solle. [2]

Dass die Theorie von Beneke schliesslich auf Eudämonismus hinauslaufen muss, ist schon aus dem, was wir früher davon angeführt haben, zu entnehmen. So sagt er denn: Auch der Sittliche werde durch den Antrieb seiner Begierden bestimmt; der Wille sey ja nichts anderes, als die Summe der Begehrungen in einem Menschen. Also handle auch der Sittliche durchaus nach seinem Interesse. Da die Werthgebung nur aus dem Gegebenseyn der Lust als Lust bestehe, so müssen alle Handlungen unsittlich seyn. [3]

So stehen sich nun die strenge Sittlichkeits-Theorie und der Eudämonismus direct entgegen, und es bedarf keiner weitläufigen Ausführung, dass beide sich schlechtweg ausschliessen. Denn wenn die Sittlichkeit darin besteht, das Sitten-Gesetz aus bloser Achtung vor demselben, aus reinem Pflichtgefühl mit Hintansetzung seiner Neigungen zu Lust, Genuss und Glück, ja im Kampfe mit diesen Neigungen zu erfüllen, wenn sie der mit Selblbst-Überwindung errungene Sieg in diesem Kampfe ist, und dieser Sieg ein Verdienst seyn soll, so ist das Streben nach Lust und Glückseligkeit, sey das-

1 Moralität und Religion. S. 14—17. 42.
2 Rechts- und Staats-Lehre. Abth. I. S. 110.
3 Grundlegung der Physik der Sitten. S. 211—12. 218.

selbe nun auf augenblickliche Genüsse, oder in raffinirterer Calculation auf eine von der Zukunft erwartete höhere Glückseligkeit gerichtet, das gerade Widerspiel dieser Sittlichkeit; es kann dabei weder von Pflicht und Pflicht-Erfüllung — da, wie Kant richtig eingesehen hat, eine Pflicht, nach seiner eigenen Glückseligkeit zu streben, ein Widersinn wäre —, noch von einem verdienstlichen Kampf und Sieg — denn ein Kampf mit augenblicklichen Gelüsten im Hinblick auf ein zu erreichendes grösseres Glück wäre nur ein unverdienstliches, egoistisches Manöver der Klugheit —, noch endlich von einer uneigennützigen und selbstlosen Gesetzes-Erfüllung und von Tugend die Rede seyn. So scheint man hier vor einem unausweichlichen Dilemma zu stehen, bei welchem die Wahl zwischen der einen oder der andern Alternative allerdings ihre schwere Bedenklichkeiten mit sich führt. Und diess macht es erklärlich, dass die meisten Ethiker, Kant an ihrer Spitze, sich abgemüht haben, eine Vereinigung oder Aussöhnung dieser Gegensätze zu Stande zu bringen, und so, da keinem von beiden die Anerkennung versagt werden wollte, beiden gerecht zu werden. Bei Kant zeigt sich hier wieder, wie überall in seiner Ethik, die Erscheinung, dass er neben seinem Bedürfniss einer strengen Wissenschaftlichkeit doch seinen natürlichen Sinn und sein natürliches Gefühl nicht verläugnen konnte, freilich auf die Gefahr hin, sich in unlösbare Widersprüche zu verrennen.

Bei Hegel, der sich überhaupt gegenüber von dem Sittlichkeits-Begriff, wie wir gesehen haben, ziemlich skeptisch verhält, findet sich auch in Betreff des Verhältnisses der Glückseligkeit zur Sittlichkeit kein entscheidender Ausspruch. Nach ihm kann das moralische Bewusstseyn nicht auf die Glückseligkeit Verzicht thun, dieses Moment nicht aus seinem absoluten Zwecke weglassen. Von der (gewöhnlichen) moralischen Welt-Anschauung, sagt er, werde die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit postulirt, und ein absolutes Wesen gesetzt, das als ein Beherrscher der Welt diese Harmonie hervorbringe, von dem zwar die Glückseligkeit nur als Gnade erwartet werden dürfe, das sie aber doch nach Würdigkeit und Verdienst ertheile, und es solle hiernach die Wirklichkeit des moralischen Zwecks zugleich auch diejenige Form enthalten, welche Genuss und Glückseligkeit genannt werde, also das höchste Gut. Er sucht aber dann zu zeigen, dass damit nicht nur der Begriff des moralischen Handelns wegfallen würde, sondern dass auch die Annahme einer nach Würdigkeit zu gewährenden Belohnung der

Sittlichkeit durch die darin liegenden Widersprüche sich selbst aufhebe, auf der andern Seite aber auch eine reine Moralität etwas sich selbst Widersprechendes sey.[1] Auch findet sich bei ihm noch die weitere Äusserung, dass der Mensch die Glückseligkeit müsse entbehren können, dass übrigens die Vorstellung einer solchen Glückseligkeit eine eitle und schaale sey.[2] So ist also das Ergebniss, zu welchem Hegel hier kommt, ein ganz nihilistisches.

Eine besondere Beachtung verdient schliesslich die Art, wie J. H. Fichte die Glückseligkeits-Lehre zu idealisiren gesucht hat. Glückseligkeit ist nach ihm eine Steigerung des Gefühls, die nur auf dem ewig heitern Grunde einer harmonischen Vollendung des Daseyns sich erheben könne, und die wir, ein Abbild des höchsten Wesens, wohl als Seligkeit bezeichnen dürfen. Für den Charakter gebe es ein Gut und Güter nur in der Gestalt des Endzwecks. Die gelungene Thätigkeit in der Erreichung des Endzwecks sey der eigentliche Grund der Lust; sie entspringe aus dem Bewusstseyn befriedigter Zweckthätigkeit. Ein Endzweck nun, der um sein selbst willen von allen Subjecten zum absoluten Ziele alles Wollens und Handelns gemacht werde, sey das höchste Gut; und auf dieses sey der rechte Charakter gerichtet. Was in allen Bestrebungen um das höchste Gut gesucht werde, sey, dem eigenen Grund-Willen, der innersten Menschen-Neigung genug zu thun. Der Begriff des höchsten Guts sey, dass es die vollständige Wirksamkeit der ethischen Ideen im Charakter jedes Einzelnen und aller darstelle. Dasselbe entziehe den Menschen seinen falschen Neigungen und irrenden Wollungen nach Glückseligkeit, und schliesse ihm den Quell seiner wahren Vollkommenheit auf, es befreie den Genius in ihm und tauche ihn in ein unvergängliches und ihm vollgenügendes Streben ein. Es stelle sich in den einzelnen Subjecten durch die Vollkommenheit ihres Willens und die Virtuosität ihres Handelns dar. So werde es Princip der Tugend-Lehre. Die Glückseligkeit sey jedoch, wie auch die Vollkommenheit des Handelns, kein stetes und unverändert beharrendes Gefühl, kein starrer Gemüths-Zustand, sondern erzeuge sich stets aus der Thätigkeit. — Das höchste Gut realisire sich in einer vollkommenen Gemeinschaft aller, d. h. nur in einem Staate mit den gerechtesten und humansten Gesetzen, in einem Familien-Bunde, der durch das höchste Wohlwollen getragen werde, in einer Kunst- und Wissens-Gemeinschaft, welche jedem Befähigten in

1 Werke. Bd. II. S. 440. ff.
2 Bd. XIV. S. 414.

eigenthümlicher Weise ihre Schätze entgegenbringe, in einer Geselligkeit, welche jedem die mannigfachsten geistigen Ergänzungen gewähre, in einer Kirche, die das reinste Bewusstseyn der Gott-Innigkeit in uns erwecke und befestige. Die Zusammenwirkung aller dieser Güter ermögliche dem Einzelnen die volle Entwicklung seines Genius und ein glückseliges Leben. — Die Harmonie von Vorsatz und Erfüllung, die stets ihrer selbst gewisse, in sich gelingende Thätigkeit müsse das Gefühl gesicherter Vollendung, innere Glückseligkeit erzeugen, die durch bewusste Sittlichkeit erreichte Einheit von Tugend und Glückseligkeit. — Der die Welt und die eigene Selbstsucht überwindende Wille einer das ganze Weltall umschliessenden Liebe erzeuge in dem endlichen Geiste das Gefühl der Vollendung und Beseligung, wie diese Liebe in Gott der Quell seiner Seligkeit sey.[1] — Der Mensch erreiche nur dadurch seinen immanenten Zweck, dass er als Geist sich verwirkliche, die geistige Uranlage, den Genius, völlig in sich entwickle, so dass das Seelisch-Sinnliche in ihm lediglich Mittel, Organ desselben, durchgeistet und zur Geistigkeit verklärt werde. Diess sey das objectiv Gute in ihm, in sein Selbstgefühl zurückschlagend seine Glückseligkeit, welche das stets sich erfüllende Ziel der Schöpfung sey.[2] — Der Charakter suche ein über die Anregung des Naturells hinausliegendes letztes, höchstes Gut, welches der ordnende Mittelpunkt aller seiner sonstigen Handlungen werde, für dessen Erreichung daher alles Übrige zum blosen Mittel herabgesetzt werde. Nur auf der Stufe des Charakters entstehe der Begriff und das Bewusstseyn eines höchsten Gutes. Im sittlichen Charakter befreie sich die ganze Gestalt substantieller Sittlichkeit, sowohl insoferne sie in der Form des Instincts als einseitige Ausbildung walte, als soferne sie in einer ausschliessenden Richtung des sittlichen Willens befangen sey, zur allgemeinen, sich gleichbleibenden und alle einzelne Handlungen bewusst durchdringenden Gesinnung, das Gute in jeder Gestalt, in der es sich uns darbiete, zum absoluten Zweck zu machen, d. h. es selbst vollbringen zu wollen, wie es im Andern anzuerkennen. Hiemit sey jenes »höchste Gut«, jenes vielleicht lange ersehnte, in falschen Gütern vergeblich gesuchte Lebens-Ideal uns zur fasslichen Gegenwart herabgestiegen.[3] — Dem Sinnen-Leben, das nur eine Durchgangs-Phase für unser Geist-Wesen sey, mit

[1] System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 4. 123—32. 190. 196.
[2] Speculative Theologie. S. 601. 676.
[3] Psychologie. Th. II. S. 168. 184—85.

seinen freudigen oder beschwerlichen Ereignissen, sey nur ein sehr vorübergehender Werth beizulegen, und es komme ihm keine Bedeutung zu für das, was man gewöhnlich Glück oder Unglück dieses Lebens nenne. Am allerwenigsten sey darin ein Massstab zu finden für das Urtheil über die ethische Bedeutung unsers Daseyns, welche ohnehin allen sinnlichen Zufälligkeiten entrückt sey. So schwinde uns der Schmerz oder die Lust des Augenblicks zu einem bedeutungslosen Zwischen-Ereigniss ein, welches unser eigentliches Daseyn weder erschöpfe, noch befriedige; es bilde sich in uns die Gesinnung einer starken Resignation; wir stehen furchtlos der Natur und dem Walten des Zufalls gegenüber, und das, was uns von da aus treffe, bleibe unserm Wesen fremd und bedeutungslos. Glückseligkeit, d. i. dauernde Lust, sey schlechthin unabhängig von irgend einem von aussen her zu befriedigenden Bedürfniss, und müsse ihren Grund lediglich im selbstständigen Wesen des Subjects, in der ihm eigenthümlichen Anlage und Willens-Richtung haben, und zwar in der selbsterrungenen Freude an befriedigter Thätigkeit. Wahre Lust sey das Gefühl gelingender harmonischer Thätigkeit, innerer in That sich objectivirender Vollkommenheit. In dieser Gestalt sey Lust nicht etwas, das man zu fliehen oder zu verachten hätte, sondern die unmittelbare Begleiterin der Tugend; und da intensive und dauernde Lust Glückseligkeit genannt werde, so folge daraus, dass dieselbe nur aus der Tugend, als dem Selbstgefühle innerer Vollkommenheit, entspringen könne. Tugend sey die freie und gesunde Bethätigung dessen, was nach der ursprünglichen Anlage des Weltwesens seine eigenthümliche Vollkommenheit sey, begleitet von dem daraus entspringenden Gefühle dauernder Lust oder innerer Glückseligkeit. So sey es die innere Bestimmung jedes Weltwesens, der eigentliche und einzige Zweck seines Daseyns, dass es nach seiner Vollkommenheit, d. h. nach Tugend und Glückseligkeit strebe; vermöge des innern Gesetzes seines Wesens könne es gar nicht umhin, dieser es beglückenden Tugend zu begehren.[1]

Man könnte diese Lehre Fichte's, wenn man dabei von ihrem Zusammenhange mit seiner sonstigen ethischen Theorie absieht, als einen nüchternen Stoicismus prädiciren, und ihr insoferne eine gewisse Anerkennung nicht versagen. Anzuerkennen ist jedenfalls, dass er die Erreichung des Ziels der Glückseligkeit und des höchsten Gutes nicht in ein künftiges Leben hinaus verlegt und nicht als eine von Gott zu gewährende Belohnung für das Verdienst der

[1] Die theistische Welt-Ansicht. S. 257—58. 266—67.

Sittlichkeit und Tugendhaftigkeit hinstellt, sondern beide nur eine sich von selbst ergebende Folge der Erreichung dessen seyn lässt, was ihm als die natürliche Bestimmung des Menschen erscheint. Indem so seine Lehre nicht principiell eudämonistisch ist, und indem er anderseits keine rigorose Gesetzes- und Pflichten-Lehre aufstellt, sondern dem Menschen nur seinen eigenen Genius als Führer empfiehlt, ist er jenem Dilemma eines pedantischen Sittlichkeits-Princips auf der einen, und eines unausweichlichen Eudämonismus auf der andern Seite glücklich aus dem Wege gegangen. Auch verdient es an sich nur Anerkennung, wenn er in practischer Diesseitigkeit für die Ermöglichung der Erreichung der menschlichen Bestimmung im Allgemeinen das Ideal eines allen menschlichen Bedürfnissen gerecht werdenden gesellschaftlichen und staatlichen Organismus aufstellt. Auszusetzen wäre nur, dass er seine Gedanken, durch die sich immerhin ein gesunder Faden hindurchzieht, bis zur Schwärmerei gesteigert hat. Diese besteht einmal darin, dass der Trieb nach Erreichung des Zieles der sittlichen Vollkommenheit als ein im Grunde bei allen Menschen vorhandener angenommen und vorausgesetzt wird, dass alle vermöge eines innern Gesetzes ihrer Natur nicht anders können soller, als nach Tugend und der mit ihr verbundenen Glückseligkeit zu streben, während sich dieses thatsächlich ganz anders verhält und auch stets verhalten wird. Sodann darin, dass Fichte die Erreichung des von ihm aufgestellten Ideals einer gesellschaftlichen Ordnung für möglich zu halten scheint, während die Menschheit offenbar darauf angelegt ist, es nie zu einer solchen Vollendung zu bringen. Endlich darin, dass er den zeitlichen Gütern, wozu also auch die socialen Genüsse gehören, jeden wirklichen Werth für wahres Glück abspricht, und ein solches allein durch Tugend, d. h. durch das Bewusstseyn der Tugendhaftigkeit begründet werden lässt, während, wie wir schon früher bemerkt haben, dieses Tugend-Bewusstseyn nicht im Stande ist, ein wirklich schweres und das Gefühl peinigendes, in äusserlichen Verhältnissen liegendes Unglück auch nur aufzuwiegen, überdiess aber ein solches die höchste Glückseligkeit mit sich führendes sittliches Bewusstseyn und Selbstgefühl, das also mit Selbst-Zufriedenheit und Eitelkeit zusammenfiele, ein Gut von sehr zweifelhaftem sittlichem Werthe wäre.

Man muss sich jedoch bei alledem daran erinnerrn, dass nach Fichte der ganze in der Menschheit sich abwickelnde sittliche Process ein von Gott durch die von ihm ausscheidenden Ur-Positionen ausgehender und gewirkter und schliesslich zu ihm, zu der

Einheit mit ihm, zurückführender Process, dass ihm Gott selbst ein sittlicher Gott, und jene in der Tugend liegende Glückseligkeit somit in Wahrheit nur die Seligkeit der Rückkehr in Gott ist. Damit verschwindet jener Schein einer sich hier bei Fichte zu erkennen gebenden stoischen Nüchternheit, und wir haben auch in diesem Theil der Lehre Fichte's nichts, als den unhaltbaren, von einer dichterischen Phantasie gemachten Versuch einer Lösung des sittlichen Problems.

Die gemeine, aber auch in vielen philosophischen Ethiken wiederspiegelnde Vorstellung weiss nichts von jenem Conflict zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeits-Trieb, indem sie in ihrer naiven, anthropomorphistischen Weise Gott als einen Familien-Vater oder Patriarchen fasst, der seinen Kindern oder seinem Volke wohlgemeinte Sitten-Vorschriften giebt, und die Befolgung derselben belohnt, die Nichtbefolgung bestraft. Über diesen unphilosophischen Glauben, durch welchen die Sache freilich auf eine bequeme Weise abgemacht wird, haben wir hier nichts weiter zu sagen, sondern lediglich auf unsre das Kapitel »Sittlichkeit und Gott« schliessende Kritik zurückzuweisen. Nach dem, was wir in dem zweiten Buche, zu dem wir nun übergehen, vorzutragen haben, werden indessen auch die Schwierigkeiten, die hier vorzuliegen scheinen, von selbst ihre Lösung finden.

Zweites Buch.

Reform der Sittenlehre.

Einleitung.

Wir glauben in unserm ersten Buche den Nachweis geliefert zu haben, dass die ganze hergebrachte Sittlichkeits-Theorie auf unlösbaren Widersprüchen und unrettbaren Undenkbarkeiten beruht, welche Widersprüche und Undenkbarkeiten sich, wie man glauben sollte, einem jeden bei nur einigem Nachdenken erkennbar machen sollten. Nun ist es eine eigenthümliche Erscheinung, dass die Menschen, welche in practischen Fragen des empirischen Lebens oft ein so feines und scharfes Denken zeigen, in der obersten aller practischen Fragen, in der Frage der Moral, welche doch auch nichts anderes, als ein Denken desselben Verstandes erfordert, sich des Nachdenkens so gänzlich begeben, und eine solche förmliche Bornirtheit an den Tag legen. Es hat freilich auch in den übrigen Wissenschaften, so weit sie über das rein Empirische und über thatsächliche Beobachtungen hinausgehen, noch nie an falschen Auffassungen, an Irrthümern und unrichtigen Theorien gefehlt, aber es bethätigt sich dabei doch immer ein redliches und ernstes Streben, der Sache wirklich auf den Grund zu kommen, und es giebt in diesen Wissenschaften keine Partien, welche ein *noli me tangere* darstellten, wie diess in der That bei dem herkömmlichen Begriffe der Sittlichkeit der Fall ist.

Man könnte geneigt seyn, diese Denk-Faulheit in Betreff der Sittlichkeits-Frage daraus zu erklären, dass diese Frage in engster Beziehung mit der Religion stehe, und es wirklich erstaunlich ist, wie viel des Widersinns der menschliche Verstand in Sachen der Religion zu ertragen im Stande ist. Aber nein, es giebt ja sogar

Denker, wie Strauss, welche sich von aller Religion emancipirt haben, und doch an dem alten Sittlichkeits-Glauben festhalten, ohne zu bemerken, dass derselbe, wenn er nicht auf religiösem Grunde ruht, bodenlos in der Luft schwebt.

Die gebildete Welt will aufgeklärt seyn; sie will an nichts Widersinniges mehr glauben; aber wozu bringt sie es mit dieser Aufklärung? Die Materialisten meinen natürlich in dieser Aufklärung das möglich Höchste zu leisten, indem sie sich rühmen, die Annahme von Wundern, d. h. des Eingreifens eines übernatürlichen geistigen Wesens in den Lauf der Natur und der Welt, eliminirt zu haben. Indem sie aber an die Stelle eines solchen geistigen Wesens die geistlose Natur mit wesen- und grundlosen Gesetzen setzen, substituiren sie dem einen Wunder, das sie überwunden zu haben glauben, ein weit grösseres und exorbitanteres, und ihre sich über den Aberglauben zu erheben glaubende Aufklärung ist in Wahrheit nur ein anderer, noch düstererer Aberglaube; und Frohschammer hat vollkommen Recht, wenn er[1] von einem fanatischen Pfaffenthum des Atheismus und Materialismus spricht.

Bei solchen Erscheinungen darf es dann freilich nicht Wunder nehmen, wenn man die aufklärungsdurstige civilisirte Welt an dem von Widersprüchen strotzenden alten Sittlichkeits-Glauben nicht das mindeste Ärgerniss nehmen sieht.

Dieser Entschuldigungs-Grund kommt jedoch der Philosophie nicht zu Statten. Sie soll sich über das Niveau gemein-menschlicher Anschauungen und Auffassungen erheben, anstatt in träger Indolenz an ihnen hängen zu bleiben. Es ist eine der ersten Forderungen, welche an die Philosophie gemacht wird, und eine vollberechtigte Forderung, dass sie voraussetzungslos sey, dass keine Begriffe von philosophischer Bedeutung schon als fertig und feststehend zum Philosophiren mitgebracht und hier in dogmatischer Sicherheit den zu eröffnenden Erörterungen ohne weiteres zu Grund gelegt werden; alle derartige Begriffe, auch wenn sie im gemeinen Leben und in der Wissenschaft sich einer noch so allgemeinen und unangefochtenen Anerkennung erfreuen, sind vielmehr von der Philosophie einer unbefangenen, gewissenhaften und rücksichtslosen Prüfung zu unterwerfen, und nur wenn sie eine solche Prüfung bestehen, kann ihnen in den ferneren Erörterungen eine berechtigte Stelle angewiesen werden. Hiegegen wird in den Sittenlehren in der Regel in auffallender Weise gefehlt, was sich schon in den

[1] Das neue Wissen und der neue Glaube. S. XV—XVI.

Titeln, die dieser Wissenschaft gegeben zu werden pflegen, wie »System der Ethik« und dergleichen, ausspricht. Es wird da das Bestehen einer Sittlichkeit in dem gewöhnlich mit diesem Begriffe verbundenen Sinne und des Gegensatzes von sittlich gut und sittlich böse schon vorausgesetzt, es wird diesen Begriffen nur eine principielle Grundlage zu geben gesucht, und die ganze Lehre dann *lege artis* — häufig nach einer zum voraus bereit liegenden Schablone — wohl oder übel in die Form eines Systems gebracht; was wir von Frauenstädt mit den Worten getadelt finden: Man habe bisher in der Ethik ein wissenschaftliches System zu haben geglaubt, wenn man die Dinge, so gut es gegangen sey, in ein *a priori* gemachtes Fachwerk von Kategorien untergebracht habe. [1]

Dieses Fehlers hat sich trotz seiner sogenannten »Kritik der practischen Vernunft« auch Kant schuldig gemacht, indem er eine »Metaphysik der Sitten« geschrieben und dabei ausdrücklich gesagt hat: Wenn ein System der Erkenntniss *a priori* aus blosen Begriffen Metaphysik heisse, so werde eine practische Philosophie eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen; d. h. eine solche zu haben, sey selbst Pflicht, und jeder Mensch habe sie auch, wenn auch auf dunkle Art, in sich. [2] Kant gesteht hiemit, die landläufigen sittlichen Vorstellungen geradezu als Begriffe *a priori* aufgefasst zu haben, wie er ja auch ausspricht: Alle sittliche Begriffe haben ihren Sitz und Ursprung völlig *a priori* in der Vernunft, und zwar in der gemeinsten Menschen-Vernunft ebenso, wie in der im höchsten Masse speculativen. [3]

Auch Schelling trifft dieser Vorwurf der Voreingenommenheit, wenn er ohne weiteres und ohne vorangegangene Untersuchung ausspricht: Das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit sey Ein Wesen, und eine Philosophie, welche das Wesen der Sittlichkeit ausschliesse, sey ein Unding. [4]

Dessgleichen ist J. H. Fichte von diesem Fehler des Vorurtheils nicht frei zu sprechen, wenn er vorweg sagt: Die Ethik könne als System der practischen Ideen bezeichnet werden [5], welche Ideen nach ihm, wie wir gesehen haben, die Ideen des Rechts, der ergänzenden Gemeinschaft und der Gott-Innigkeit sind. Die letzte Idee wenigstens ist ein reines Gebilde der Phantasie, und es ist

1 Das ethische Leben etc. S. V—VI.
2 Werke. Bd. IX. S. 16.
3 Bd. VIII. S. 34.
4 Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 53—54
5 System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 1.

eine ganz unberechtigte Vorgreiflichkeit, wenn Fichte sie schlechtweg als eines der Elemente des Systems der Ethik hinstellt.

Die kritischen Erörterungen des ersten Buches werden hoffentlich die Einsicht begründen, wie sehr die hergebrachten sittlichen Vorstellungen einer eingehenden unbefangenen und voraussetzungslosen Untersuchung bedürftig sind; und es gereicht der Philosophie nichts weniger als zum Ruhme, dass wir in der Ethik ein so kritikloses Vorgehen walten sehen. Es macht auf einen, der es mit der Philosophie ernsthaft und redlich meint, nur einen zurückstossenden Eindruck, hier anstatt ruhiger, nüchterner, besonnener und gründlich auf die Sache gehender Forschungen auf einen eiteln Wettstreit in hochklingenden Phrasen zu stossen, wie: Alle sittliche Begriffe seyen apriorische Vernunft-Begriffe, oder: Das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit sey Ein Wesen, oder: In dem System der Sittlichkeit sey die auseinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen (Hegel), oder: die Ethik sey die Wissenschaft des absoluten Geistes (Wirth) u. s. w. u. s. w. Man sollte meinen, schon ein bischen ehrliches und vorurtheilsfreies Nachdenken müsse einem die Augen öffnen, z. B. über die Unhaltbarkeit des Begriffs einer absoluten Pflicht, über die Unmöglichkeit der Begründung einer moralischen Verbindlichkeit, über die Unausführbarkeit des Gedankens einer transscendenten moralischen Verantwortlichkeit und eines jenseitigen Sitten-Gerichts, über die Widersprüche, die in dem Begriffe eines sitttlichen Gottes liegen, über die Unvereinbarkeit eines sittlichen Verdienstes mit dem Streben nach einer jenseitigen lohnenden Glückseligkeit. Wohl lässt es sich begreifen, wenn dem gemeinen Manne, welcher sich nicht zu einem philosophischen Denken erheben kann, alle diese Dinge keine Skrupel und keine Beklemmungen verursachen, er vielmehr in heiliger Simplicität bei den in Schule und Kirche ihm eingetrichterten Ammen-Mährchen sich beruhigt. Aber darüber wundert man sich billig, wie Leute, welche sich Philosophen nennen, alle diese Unzuträglichkeiten ertragen und es über sich erhalten konnten, dieselben mit einem von einer ausschweifenden Phantasie und einem trunkenen Gemüth zusammengekochten Firniss zu übertünchen. Nichts steht der Philosophie, worin Kirchmann mit uns übereinstimmt [1], schlechter an, als das weichliche Sichhingeben an gemüthliche Sentimens, fromme Wünsche, und das Aufputzen derselben mit tiefsinnig seyn sollenden Phantasien. In dem theoretischen Theile der Philosophie zwar liegt

1 Über das Princip des Realismus. S. 14.

weniger Anlass zu solchen Abirrungen. Wenn auch für die Phantasie der Spielraum dort ein eben so freier ist, so hat doch das Gemüth dabei weniger Gelegenheit, mit Anfechtungen aufzutreten. Um so gefährlicher sind diese seine Anfechtungen in dem practischen Theile der Philosophie; und hier ist es auch hauptsächlich, wo sich der Philosophirende von einer Menge anerzogener und auch anerlebter, durch die hergebrachte allgemeine Meinung geheiligter Vorurtheile umstrickt findet, wovon wir in unserm ersten Theile [1] gesprochen haben. Hier gilt es, anstatt sich widerstandslos diesen liebgewonnenen Vorurtheilen hinzugeben, mit Mannes-Muth und mit eiserner, schonungsloser Strenge gegen sich selbst in den Kampf gegen diese Feinde der Wahrheit einzutreten und ihn mit aller Tapferkeit durchzufechten.

Bei dieser Gelegenheit können wir es uns nicht versagen, das schon in unserm ersten Theil [2] namhaft gemachte, von der philosophischen Akademie in Genua gegebene erheiternde Beispiel philosophischer Freisinnigkeit und Unbefangenheit hier wieder in Erinnerung zu bringen, in deren Statuten wörtlich gesagt ist: »Die Akademie wird zum öffentlichen Concurs jährlich Themen speculativer oder practischer Philosophie, die den gegenwärtigen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens und der Wissenschaft entsprechen, vorlegen«. Ist das nicht eine ausgezeichnete Naivität einer sich philosophisch nennenden Akademie? Aber freilich Katholicismus und Philosophie verhalten sich zu einander wie Wasser und Öl. Hat doch das bairische Episcopat unlängst in einer an seinen König gerichteten Beschwerdeschrift das Verlangen gestellt, dass die philosophischen Lehrstühle mit solchen Philosophen besetzt werden, welche an die päpstliche Unfehlbarkeit glauben. Wir würden uns indessen nicht wundern, wenn wir auch in den Statuten einer evangelischen philosophischen Akademie Ähnliches, wie in jener genuesischen, zu lesen bekämen.

Man hört wohl den Einwand: ein Glaube, der Jahrhunderte lange geherrscht habe, könne nicht falsch und täuschend seyn; dieser Einwand ist jedoch lediglich von keinem Gewicht. Nehmen wir ein Beispiel an der Religion. Der Christ muss sagen: alle andere Religionen ausser dem Christenthum beruhen auf Irrthum und Aberglauben; aber wie viele Jahrtausende hat die Menschheit bestanden, bis endlich das läuternde Christenthum aufgetreten ist!

[1] Abth. I. S. 17—22.
[2] Abth. I. S. 11.

Und lebt denn nicht noch jetzt der bei weitem grösste Theil der Menschheit, nehmlich alle nicht christliche Völker, in einem solchen täuschenden, dem Christen als Unsinn erscheinenden Aberglauben? Auch muss ja innerhalb des Christenthums selbst, soferne die einzelnen christlichen Confessionen mit einander im Widerspruch stehen, nothwendig in der einen oder der andern Irrthum und Aberglauben obwalten. Es könnte sich nun jeder dieser Gläubigen mit demselben Rechte für die Wahrheit seines Glaubens auf dessen Alter berufen. O es ist unglaublich, wie leicht die Menschheit widersinnige Illusionen nicht nur erträgt, sondern für sie sich auch fanatisirt.

Man sollte glauben, jene Widersprüche und Inconvenienzen können sich keiner ehrlichen Philosophie verbergen, von keiner ignorirt werden, indem sie sich ja einer jeden mit Eclat in den Weg stellen, und es so zur Unmöglichkeit machen, sie unbeachtet zu lassen, eine jede werde sich daher in die Nothwendigkeit versetzt sehen, sich auf dieselben einzulassen und den Versuch zu machen, sie entweder zu beseitigen oder ihnen wenigstens eine versöhnende Deutung zu geben. Man findet jedoch, ausser den misslungenen Versuchen einer Theodicee, nirgends ein ehrliches Eingehen auf dieselben, sondern höchstens einzelne hingeworfene Äusserungen über die eine oder die andere jener kitzlichen Fragen. Es wäre insbesondere den gegen eine rigorose Sittlichkeits-Theorie Opposition machenden Eudämonisten so nahe gelegen, jene Theorie durch eine eingehende und scharfe Kritik zu vernichten zu suchen; aber auch hier findet man nichts dergleichen; und der Eudämonismus scheint seinen Entstehungs-Grund mehr in einem unklaren Gefühl der Antipathie gegen jene Theorie, als in einer durch gründliches Denken gewonnenen wissenschaftlichen Überzeugung zu haben.

Dem gegenüber glauben wir durch die in dem ersten Buche gegebenen Zusammenstellungen und die daran, so weit es dort möglich war, geübte Kritik jener Sittlichkeits-Theorie ihr Recht in vollem Masse widerfahren gelassen und zugleich gezeigt zu haben, dass wir unsrerseits frei von jeglichem Vorurtheil zur Lösung der Sittlichkeits-Frage herantreten.

Ökonomie der Menschheit.

Wenn man über die Sittlichkeits-Frage ein richtiges Urtheil sich bilden will, so muss man sich vor allem die eigenthümliche

Art vergegenwärtigen, wie das Institut der Menschheit von Natur angelegt ist, welche Art eine so ganz andere ist, als wir sie bei den Thieren finden.

Die erste Eigenthümlichkeit ist, dass, während alle Thiere von Natur die ihnen entsprechende Bekleidung haben, dem Menschen eine solche natürliche Bekleidung fehlt, was für ihn nicht nur — mit Ausnahme der Tropen-Länder — die Nothwendigkeit mit sich führt, sich gegen die Einflüsse der äussern Luft und der Witterung durch eine künstliche Bekleidung zu schützen, sondern bei ihm auch, sobald nach Erhebung über den vielleicht ursprünglichen Zustand einer diessfälligen Stumpfheit das — bei den Thieren sich nicht äussernde — Gefühl der Schamhaftigkeit erwachte, das Bedürfniss hervorrief, die geschlechtlichen Theile des Körpers durch Verhüllung den Blicken anderer zu entziehen.

Dem Thiere bietet sodann die Natur selbst in Unmittelbarkeit die Mittel zu Befriedigung seiner Lebens-Bedürfnisse, und wo etwa künstliche Anlagen hiezu nöthig sind, wie das Netz der Spinne, oder Vorraths-Kammern für den Winter, wie bei den Bienen, da ist dieses dem Thiere durch Natur-Instincte, welche keine Wahl zulassen, in einer fest vorgezeichneten Form unabweichbar ein für allemal vorgeschrieben. Das Thier hat aber neben dem ihm frei gegebenen Genuss der Lebens-Lust keine Bedürfnisse, als das der Lebens-Erhaltung, der Nahrung und der geschlechtlichen Fortpflanzung, welch letztere meist ebenfalls von der Natur in festgezogene Grenzen eingedämmt ist. So bedarf das Thier keiner künstlicher, in seine freie Wahl gegebener Mittel und Einrichtungen, um seine Bedürfnisse zu befriedigen; es hat ausser seinem Nest oder seinem Wohnungs-Bau keinen Besitz und kein Eigenthum, und strebt nach keinem solchen.

Das ist nun bei'm Menschen alles anders. Die Natur bietet ihm zwar auch die Mittel zu Befriedigung seiner Lebens-Bedürfnisse, aber er muss sich solche meist erst künstlich zurecht machen, wozu er sich im Laufe seiner Entwicklung immer weitere und immer verfeinertere Einrichtungen ersinnt. Eben diese für ihn bestehende Nothwendigkeit, sich die Mittel zu Befriedigung seiner Lebens-Bedürfnisse auf eine mittelbare Weise zu beschaffen, führt für ihn die Nothwendigkeit der Arbeit mit sich, welche jedoch keine instinctiv normirte ist, wie bei dem Thiere, sondern eine mit Willkühr gewählte und ausgeübte. Zu diesen natürlichen Lebens-Bedürfnissen kommt aber bei dem Menschen noch eine Menge anderer, theils

durch seine natürliche Anlage, seine Triebe, Neigungen und Fähigkeiten hervorgerufener, theils künstlich geschaffener Bedürfnisse. Die Möglichkeit zu Befriedigung aller dieser Bedürfnisse und Gelüste ist bedingt durch den Besitz besonderer Mittel, welche die Erde hiezu bietet. Diese Mittel sucht sich daher der Mensch zu verschaffen und zu bewahren. So entstehen Besitz und Eigenthum. Es ist keine Frage, dass — wovon in der Kritik der Rechts-Lehre weiter gesprochen werden wird — allen Menschen ursprünglich das gleiche Recht zustehen muss, Besitz von diesen von der Erde gebotenen Mitteln zu ergreifen und diesen Besitz dann auch zu behaupten. Es konnte aber nicht fehlen, dass bei den verschiedenen Fähigkeiten der Menschen und der den einen begünstigenden, den andern benachtheiligenden Umständen, zumal im Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung und bei der Vielgestaltigkeit der Verhältnisse, die sich nach und nach gebildet hatte, dieser Besitz bald bei den Einzelnen quantitativ ein sehr verschiedener wurde, so zwar, dass neben den Besitzenden und Reichen auch eine Masse von Armen sich bildete, die zwar die Natur mit denselben Bedürfnissen, Trieben und Neigungen, wie die Besitzenden, ausgestattet hat, denen aber die Mittel zu einer behaglichen Befriedigung derselben fehlen, und denen es oft kaum möglich ist, sich durch harte Arbeit die Mittel zu einem dürftigen Lebens-Unterhalt zu verdienen. So bilden sich in der Gesellschaft verschiedene Klassen, und zwar namentlich die Klasse der Vermöglichen und die Klasse der Dienenden und Arbeitenden. Diese Ungleichheit ist an sich eine unnatürliche; und es kann nicht fehlen, dass einerseits der in den Armen sich geltend machende Natur-Trieb auf Herstellung einer grösseren Gleichheit, und andrerseits die Habsucht und die wehethuende Art, wie so häufig viele ihren Besitz und ihren Reichthum zu vermehren suchen, ohne Unterlass zu empfindlichen gesellschaftlichen Conflicten führen muss.

Eine weitere Eigenthümlichkeit des Menschen gegenüber vom Thiere besteht in dem Geschlechts-Verhältnisse. Im Thierreiche ist dieses Verhältniss meist von der Natur so fest geordnet, dass darin alles seinen ganz geregelten Verlauf nimmt. Doch kommt es bei einzelnen Thier-Klassen auch hier zu Conflicten und Kämpfen zwischen den Individuen des männlichen Geschlechts. Bei'm Menschen aber scheint es die Natur recht eigentlich darauf angelegt zu haben, dieses Verhältniss, wie einerseits zu einem Borne unsäglichen Glückes und Genusses, so andrerseits zu einer steten Quelle von Unzukömmlichkeiten zu machen. Eine Eigenthümlichkeit ist es

hier vor allem, dass die Äusserung des Geschlechts-Triebes bei dem Menschen nicht, wie bei fast allen Thier-Klassen, in bestimmte vorübergehende Zeit-Abschnitte des Jahres eingegrenzt ist, was auch mit der ganzen freieren Stellung des Menschen nicht wohl verträglich gewesen wäre, sondern dass bei ihm diese Äusserung eine zeitlich nicht eingeschränkte, eine continuirliche ist. Eine weitere Eigenthümlichkeit ist es, dass der Trieb bei dem Menschen zwar in einer viel späteren Lebens-Periode, als bei'm Thiere, zum Erwachen kommt, dass aber, während bei dem Thiere mit diesem Erwachen die naturgemässe Befriedigung gleichen Schritt geht, die Natur bei'm Menschen diese sofortige Befriedigung nach dem Erwachen offenbar nicht gewollt hat. Es wäre diess nicht nur der Gesundheit nachtheilig, sondern ist auch damit nicht vereinbar, dass die Natur bei dem Menschen die regelmässige Befriedigung des Triebes an die Begründung eines Hausstandes knüpfen zu wollen scheint, eine solche Begründung aber dem Menschen dann, wann der Geschlechts-Trieb bei ihm erwacht, noch lange nicht möglich zu seyn pflegt. — Wieder eine, und zwar sehr bemerkenswerthe, Eigenthümlichkeit ist es, dass, während bei'm Thiere das Bedürfniss der Befriedigung und die wirkliche Befriedigung mit der Fruchtbarkeit, der Entstehung neuer Individuen, nicht nur in gleichem Verhältniss zu stehen pflegt, und unfruchtbare Begattungen zu den Ausnahmen gehören, sondern auch bei manchen Thier-Gattungen ein einmaliger Coitus die Geburt einer Mehrzahl von Kindern zur Folge hat, bei dem Menschen das Bedürfniss der Befriedigung und die Häufigkeit derselben die Zahl der Geburten und der Kinder ganz unverhältnissmässig überwiegt, so dass zeitweilige Unfruchtbarkeit der Begattungen schon in der Natur der Sache liegt, dass aber auch ausserdem die Unfruchtbarkeit der Begattungen die Regel bildet, und bei vielen Personen sogar eine ausnahmslose ist. Die Natur hat hiernach bei dem Menschen die Lust der Befriedigung des Geschlechts-Triebes nicht auf das Bedürfniss dieser Befriedigung zum Zwecke der Fortpflanzung einschränken wollen, welche bemerkenswerthe Erscheinung natürlich auch mit eigenthümlichen Folgen verknüpft seyn muss.

Zu diesen physischen Eigenthümlichkeiten des Geschlechts-Verhältnisses bei'm Menschen kommen aber dann noch die socialen. Auch bei'm Thiere hat das Verhältniss häufig einen socialen Charakter. Viele Thiere leben bekanntlich monogam. Bei diesen Paaren findet eine gegenseitige Neigung Statt, und sie sorgen gemeinsam für die Auferziehung ihrer Kinder; und wo kein monogames Verhältniss Statt

hat, unterzieht sich, wo es nöthig ist, wenigstens das Weibchen dieser Sorge. Dieses Verhältniss zwischen Eltern und Kindern löst sich jedoch bekanntlich bei'm Thiere auf, sobald die Kinder der elterlichen Pflege nicht mehr bedürfen. Bei dem Menschen nimmt die blose geschlechtliche Neigung in der Regel die Gestalt wirklicher Liebe an; und wo die geschlechtliche Vereinigung einen dauernden Charakter gewinnt, wird auch das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern zu einem dauernden Verhältniss, durch welches das Band einer gegenseitigen Pietät geknüpft wird, welche Pietät dann auch auf das Verhältniss der Geschwister zu einander ausgedehnt wird. Und hiemit ist das sociale Verhältniss der Familie begründet.

Dieses ganze Geschlechts- und Familien-Verhältniss trägt nun aber den Samen zu den verschiedensten Misständen in sich. Es ist recht schön und gut, wenn sich auf dem naturgemässen Wege der Liebe ein glückliches Familien-Verhältniss bildet und in ungetrübtem Bestande sich fort entwickelt; das ist aber thatsächlich keineswegs immer der Fall. Der Geschlechts-Trieb sucht bekanntlich nur zu häufig Befriedigung, nicht nur wo die Bedingungen zu Begründung eines solchen Familien-Lebens noch nicht gegeben sind, sondern auch wo ein solches gar nicht beabsichtigt wird. In solchen Fällen ist aber ein Geschlechts-Umgang, wenn er fruchtbar ist, für die Eltern, zumal wenn sie mittellos sind, und namentlich für die Mutter, oft von den traurigsten Folgen. Noch schlimmere Folgen können eintreten, wenn nach geschlossener ehelicher Verbindung die Liebe nicht so nachhaltig ist, um die Ehegatten oder einen derselben von ausserehelicher Befriedigung des Geschlechts-Triebes abzuhalten, oder wo es an einer solchen Liebe von Anfang an gefehlt hat, und die Eingehung der Ehe durch anderweitige Rücksichten motivirt war. Zudem ist es mit dieser Liebe so ein eigenes Ding. Genügend motivirt wäre sie eigentlich nur dann, wenn beide Liebende sich überzeugt hätten, dass unter allen Sterblichen nur sie beide ihrem ganzen Wesen nach vollkommen zu einander passen, eigentlich für einander geschaffen und so geeigenschaftet seyen, um sich gegenseitig auf's vollkommenste zu befriedigen. Allein eine solche vollständige Kenntniss ist vor dem geschlechtlichen Zusammenleben gar nicht oder doch nur unvollkommen möglich; und so ist es immer mehr oder weniger ein Zufall, ob beide sich Verbindende auch wirklich zusammen passen. Auch ist ja eine solche Wahl unter allen möglichen Sterblichen gar nicht möglich. Dem Weibe ist eine solche Wahl überhaupt nicht gegeben, da es seiner natürlichen

Stellung nach auf die Bewerbungen des Mannes zu warten hat, und bei ihm in der Regel erst durch solche Bewerbungen Gegenliebe erweckt wird. Der junge Mann aber ist bei seiner Wahl in der Regel auf einen engen Kreis beschränkt, und es pflegen nicht so fast die glänzenden Vorzüge des Gegenstandes seiner Wahl zu seyn, welche die Liebe bei ihm entzünden, als dass er eben in das Alter der Liebe-Bedürftigkeit getreten ist, und seine Liebe nun auf irgend einen ihm nahen oder für ihn erreichbaren Gegenstand fallen muss, ohne dass dabei eine skrupulöse Prüfung die Entscheidung giebt. Darin liegt der Grund, dass das Sprüchwort »Die Liebe ist blind« so häufig, wenigstens in dem ersten Stadium derselben, Recht zu haben pflegt. Was Wunder, dass nun eine solche Liebe so häufig nicht nachhaltig ist, und so leicht einem andern Gegenstande sich zuwendet, womit dann das Glück der eingegangenen Verbindung dahin ist. Das Einfachste wäre in einem solchen Falle, die Verbindung zu lösen, wenn sich dem nicht doch die Rücksichten auf den andern Theil und auf die Kinder entgegenstellten.

Weitere Misstände entspringen dann daraus, dass die Naturelle und Charaktere von Eltern und Kindern, und auch diejenigen von Geschwistern, so häufig nicht zusammen stimmen, und an die Stelle der von der Natur geforderten Pietät dann oft eine Verstimmung und Feindseligkeit trit, welche gerade ihres Contrastes mit den natürlichen Banden des Blutes wegen immer einen um so gereizteren Charakter annehmen wird.

Diese beide Verhältnisse, die Ungleichheit des Besitzes und Eigenthums einerseits, und das Geschlechts-Verhältniss mit allem, was daran hängt, andrerseits, sind, wie sich innerhalb ihres Bereiches der grössere Theil des ganzen Wünschens und Strebens der Menschen bewegt, so auch die Hauptquellen der Misshelligkeiten und Conflicte, von denen die menschliche Gesellschaft unablässig heimgesucht wird.

Es sind diess jedoch nicht die einzigen Leidens-Quellen der Menschheit. Die Natur selbst, welche ihr sonst die Mittel zum Daseyn darreicht, den Menschen durch ihre Schönheit erfreut und ihm reiche Schätze bietet, nimmt daneben doch oft — und hier theilen die Thiere sein Loos — eine gewisse Feindseligkeit gegen ihn an, indem bald ungünstige Witterung das Gedeihen der dem Menschen nothwendigen Pflanzen und Früchte hindert, bald Natur-Ereignisse sein Eigenthum und seine Schöpfungen zerstören und ihn an Leben, Vermögen und Gesundheit schädigen, indem ferner

Krankheiten und Seuchen eine stete Plage des Menschen-Geschlechts sind, und zwar eine Plage, welche auf dem Menschen viel schwerer und in mannigfaltigeren Formen lastet, als auf den Thieren.

Der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen. Er hat von Natur den Trieb und das Bedürfniss der Geselligkeit, die Theilnahme an dem Loose seiner Mit-Menschen ist bei ihm eine instinctive, und das Gefühl des Wohlwollens gegen sie ein ziemlich allgemeines, zu dessen Bethätigung ihm denn auch bei den vielen Übeln, denen das Menschengeschlecht immer ausgesetzt ist, eine reiche Gelegenheit gegeben ist. Dieser sociale und wohlwollende Trieb ist jedoch nicht bei allen Menschen in gleichem Grade vorhanden, ja er scheint einzelnen Individuen, welche von einem harten und exclusiven Egoismus beherrscht sind, fast ganz zu fehlen; und diese nehmen häufig eine feindliche Stellung gegen die Gesellschaft an. Dieser Egoismus erscheint in verschiedenen Formen: in der Gestalt von Habsucht, Geiz, Ehrsucht, Eitelkeit, Herrschsucht, Gewaltthätigkeit, Arbeitsscheu, Genusssucht, auch Schadenslust, und selbst Grausamkeit. Derartige Egoisten stellen sich als die Pest-Beulen einer gemüthlichen Gesellschaftlichkeit dar.

Ausser jenen socialen Trieben hat der Mensch sodann auch einen angeborenen Sinn für das Schöne und Vollkommene und eine ihm natürliche Lust daran. Darauf gründet sich der Wunsch und das Streben, nicht nur sich selbst in jeder Weise zu bilden und zu vervollkommnen, sondern auch eine Bildung und Vervollkommnung der ganzen Menschheit herbeizuführen oder wenigstens zu befördern. Dieses Gefallen am Schönen und Vollkommenen umfasst dann auch das dem socialen Sinn Entsprechende, der Gesellschaft und den Mit-Menschen Dienliche; Handlungen, welche mit Verläugnung jedes Egoismus den Charakter reines Wohlwollens und theilnehmender Menschenliebe an sich tragen, gefallen als schön, wogegen egoistische Handlungen als hässlich missfallen, ebenso wie das wirkliche Gegentheil des Schönen und Vollkommenen, das ästhetisch Hässliche und das Rohe.

Diesen socialen und humanistischen Neigungen steht dann aber auf der andern Seite ein ganzes Heer antisocialer Regungen gegenüber, unter denen ausser den bereits genannten egoistischen Lastern, besonders Hass, Neid, Eifersucht, Fanatismus in den verschiedensten Formen und Rohheit der Gesinnung sich auszeichnen, welche Passionen ohne Unterlass zu Reibungen zwischen den einzelnen Individuen und ganzen Gemeinschaften und zu den verschiedensten

Störungen des socialen Lebens Anlass geben. Und es ist hier gerade der sociale Trieb, der, wie er zur Bildung von grossen, das Wohl ihrer Genossen wesentlich fördernden Gesellschaften, zu Staats-Gesellschaften, führt, so auch, da es zwischen diesen Staaten immer je zuweilen zu Streitigkeiten kommen wird, die Calamität der Kriege in seinem Gefolge hat.

Dem allem nach ist das Wesen der Menschheit von Natur nicht darauf angelegt, in unangefochtenem Frieden und ungestörtem Glücke ein gemüthliches und idyllisches Leben zu führen. Es scheint vielmehr ihre Bestimmung zu seyn, dass es immer etwas bunt in ihr hergehe. Neben allem Guten und allem Geniessen müssen immer auch Mühen, Kämpfe, Conflicte, Widersprüche und Übel aller Art seyn. Das Leben auf dieser Erde war, ist und wird seyn, so lange es Menschen giebt, eine Schattirung von Glück und Unglück, von Genuss und Arbeit, und von dem, was man gut und böse nennt; und es ist ein eitler Wahn, zu glauben, dass diess je anders werden, und dass der Mensch selbst durch sein Bemühen und seine Gesetzgebungen je eine solche Umgestaltung bewirken könne, wie dieses z. B. J. H. Fichte meint, indem er sagt: Das Menschengeschlecht stehe zur Zeit noch bei den rudimentären Cultur-Anfängen der Sitte [1]. Moral-Gesetze insbesondere, wie dieses auch von Schopenhauer ausgesprochen worden ist [2], haben noch nie die Menschheit, ein Volk, oder auch nur einen Einzelnen moralisch gebessert, so wenig, wie Moral-Predigten. [3]

Eine ganz eigenthümliche Einrichtung bei dem Menschen, die bei keiner Thier-Gattung in der Weise sich findet, ist es, dass er so ausserordentlich langsam zur Reife heranwächst. Es liegt darin ein sehr beachtenswerthes Temperament der Gefährlichkeit der aufgeführten in ihn gelegten entgegengesetzten und sich an einander reibenden Elemente, indem dadurch die Möglichkeit einer gründlichen Erziehung und der Heranbildung der Jugend zu einer den Bedürfnissen des Ganzen entsprechenden Lebens-Anschauung und Gewohnheit gegeben ist. Diese Erziehung wird dadurch sehr erleichtert, dass, während die socialen Instincte von Erwachung des eigentlich menschlichen Lebens an in voller Lebendigkeit sich äussern, der Geschlechts-Trieb erst erwacht, wenn so viele Jahre verflossen

1 System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 181.

2 Die Welt als Wille etc. Th. I. S. 320. Die beiden Grund-Probleme der Ethik. S. 194.

3 cf. Du Bois-Reymond. La Mettrie. S. 27—28.

sind, dass die eigentliche Erziehung zur Vollendung gediehen seyn kann. In dieser Periode der Erziehung können wohlthätige Keime in den jungen Menschen gelegt werden, die sich unzerstörbar in sein Inneres einsenken und dann die bleibende Grundlage für seine Charakter-Bildung sind, so dass mittelst ihrer auch dem ungestümsten aller Triebe, dem Geschlechts-Triebe, Zaum und Gebiss angelegt werden können. Was würde aus dem Menschen-Geschlecht geworden seyn, wenn sein Wachsthum und seine Entwicklung zur vollen Kraft, und also auch die Reife des Geschlechts-Verhältnisses, bei ihm, wie bei den Thieren, in kurzer Zeit, nach einem oder nach wenigen Lebens-Jahren, vollendet, für eine Erziehung also so gut als gar kein Raum gegeben und auch für das Lernen die günstige Gelegenheit einer unentwickelten Jugend genommen wäre! Das Moral-Predigen würde nun vollends gar nichts mehr fruchten. Der Mensch ist, wie Kant ganz richtig sagt[1], ein Geschöpf, und zwar das einzige, das erzogen werden muss.

Wenn von der Oekonomie der Menschheit die Rede ist, so darf auch die Eigenthümlichkeit nicht unerwähnt bleiben, dass dieselbe auf Thätigkeit, auf Beschäftigung, auf Arbeit angewiesen ist. Das bei dem Menschen durch das Bewusstseyn getragene und in steter Bewegung befindliche geistige Element des Verstandes und der Phantasie fordert eine Folie, auf der es sich projiciren, ein Object, an dem es seine Lebendigkeit bethätigen kann. Beschäftigung ist daher mit Ausnahme weniger sich findender träger und apathischer Naturen für den Menschen Bedürfniss; er erträgt die Langeweile des Nichts-Thuns nicht oder nicht lange, was bei dem Thiere, abgesehen von wenigen eine Ausnahme bildenden Klassen, eben wegen Mangels des lebendigen geistigen Elements anders ist. Diesem Bedürfniss kommt bei der grossen Mehrzahl der Menschen die Nothwendigkeit entgegen sich die Existenz-Mittel für sich und ihre Familien zu verschaffen und zu erwerben. Es ist eine glückliche Einrichtung, dass die Arbeit, welche so ihrer Nothwendigkeit wegen als eine Belästigung erscheinen könnte, zugleich, weil sie ein geistiges Bedürfniss ist und dabei durch ihre Erzeugnisse den Menschen erfreut, diesem wirklichen Genuss gewährt. Hiernach organisirt sich nun ein System von ineinander greifenden Thätigkeits-Weisen, in welchem jeder Einzelne seine Stelle findet, eine lebendige, gegenseitig sich selbst durch ihre Arbeit tragende sociale Gemeinschaft, welche wir als ein Erzeugniss practischer Sittlichkeit erkennen,

[1] Werke. Bd. IX. S. 379.

und deren ungestörte und gesunde Erhaltung eben ein Haupt-Ziel des sittlichen Strebens ist und seyn muss.

Ein Haupt-Moment in der Ökonomie der Menschheit bildet endlich der Umstand, dass das instinctive psychische Leben, das, soweit es einen socialen Charakter hat, die Phantasie mit einer Glorie zu umgeben bemüht ist, schliesslich fast immer über den ruhigen, an sich vorurtheilslosen Verstand prädominiren wird. Es liegt darin und in dem Hingeben an jene ausschweifende Phantasien der Grund der Illusionen, in denen sich die Menschheit wiegt. Wir haben hier in der Kritik der Sittenlehre ein ganzes Geflecht moralischer Illusionen kennen gelernt und aufgedeckt. Es wird uns in der Kritik der Religion noch eine grössere Schaar solcher Illusionen entgegentreten, welche alle von den mythologischen Phantasien ihren Ausgang nehmen. Es überkommt einen wie eine Art Wehmuth, wenn man einen Rückblick auf die Geschichte wirft und sieht, wie dieselbe durchaus von solchen Illusionen getragen ist, und wie diese Krankheit selbst in unserm so aufgeklärt seyn wollenden Jahrhundert nicht nur fortwuchert, sondern auch in Europa von neuem einen acuten Charakter angenommen hat. Sollte es denn die unentrinnbare Bestimmung der Menschheit seyn, in solchen Täuschungen und Einbildungen gefangen zu bleiben? sollten dieselben die Bedingungen ihres Bestandes seyn, und sollte also der diesen Bestand gefährden, der es unternimmt, an diesem Gebäude von Trug und Wahn zu rütteln? Es kann jedoch kein solches gegen jeden Angriff zum voraus gefeytes Gebäude geben. Das Denken des Verstandes ist dem Menschen doch auch frei gegeben, und es muss ihm, wenn es auf Wahrheit ausgeht, eine grössere Berechtigung zukommen, als einem blinden und gedankenlosen Wahn-Glauben. So muss es auch als ein Stück der Ökonomie der Menschheit angesehen werden, dass der Verstand zu einem Angriff auf jenes Trug-Gebäude sich gedrungen sieht; und wenn es in dem Programm der Menschen-Geschichte vorbehalten seyn sollte, dass ein solcher Angriff nicht erfolglos bleibt, so musste zugleich dafür gesorgt seyn, dass das Institut der Menschen-Geschichte darüber nicht aus den Fugen gienge. Es wird daher einem Unternehmen, wie das unsrige, nicht zum voraus mit der Instanz entgegengetreten werden dürfen, dass es als ein destructives verwerflich sey. Es verhält sich gegen die herkömmlichen Illusionen allerdings negativ, aber seine Tendenz selbst ist nicht eine blos negative; es will nur an die Stelle des im Gange befindlichen irreleitenden Triebwerks

ein anderes besseres, das Emblem der Wahrheit in seinem Schilde führendes setzen; und das Schicksal dieses seines Unternehmens liegt in der Hand dessen, von dem sich überhaupt diese Ökonomie der Menschheit herschreibt.

Entstehung des Sittlichkeits-Begriffs.

In diese Combination eines frohen, glücklichen, Befriedigung und Genuss bietenden Lebens auf der einen, und fortdauernder Störungen, Trübungen, Unzukömmlichkeiten und Übeln auf der andern Seite sieht sich der Mensch überall auf Erden gestellt; und da vermöge Natur-Gesetzes sein Wohlbefinden und Wohlergehen und die Erreichung dessen, was ihm sonst noch als wünschenswerth erscheint, der Gegenstand seiner Strebungen ist, so stehen alle jene Übel und Unzukömmlichkeiten, alles, was jenen seinen Strebungen störend und verkümmernd entgegen trit, mit seinem Wünschen und Wollen in Widerspruch, er sucht es von sich ferne zu halten, stellt sich gegen dasselbe in Opposition. Diess ist nun gegenüber von widrigen Natur-Ereignissen und zufälligen Unglücksfällen eine ganz einfache Sache, und bei der gesellschaftlichen Natur der Menschen ist es auch ganz natürlich, dass dieselben nicht nur im Kampfe gegen diese widrige Ereignisse gemeinschaftliche Sache machen, sondern auch, so weit die Einzelnen jeweilen davon betroffen werden, sich gegenseitig Hilfe und Unterstützung leisten. Ebenso natürlich bringt es die sociale Natur der Menschen mit sich, dass sie gegenüber von Natur-Ereignissen in Erreichung ihrer Wünsche und Strebungen, so weit sie mit der Socialität im Einklange stehen, sich gegenseitig fördern, was auch behufs der Herbeiführung von entsprechenden Gegenleistungen von beiden Seiten eine Sache der Klugheit ist.

Gehen nun solche Verkümmerungen, Störungen, Behelligungen und Verletzungen des zukömmlichen Lebens von den Mit-Menschen selbst aus, nehmlich von solchen, bei denen der natürliche sociale Trieb durch einen rücksichtslosen Egoismus überwogen und niedergehalten wird, so rufen solche Friedens-Störer durch ihre verletzende Handlungen wie die Erbitterung des Verletzten, so auch den Unwillen der ganzen dadurch gefährdeten Gesellschaft hervor; und es sucht sich daher natürlicher Weise nicht nur die Gesellschaft gegen solche Störungen und Verletzungen vorsorglich zu sichern, sondern es trifft den, der sich ein solches feindseliges Handeln gegen seine

Mit-Menschen erlaubt, auch der allgemeine Tadel und die allgemeine Missachtung.

Neben alledem ist es endlich eine allgemeine und natürliche Forderung der Lebens-Klugheit, dass der Einzelne nicht durch ein momentanes Gelüste sich hinreissen lässt, Handlungen zu begehen oder sich einer Lebens-Art hinzugeben, wodurch er sein eigenes künftiges Wohlbefinden und Lebens-Glück gefährdet und auf's Spiel setzt.

Es ist nun natürlich, dass sich in allen diesen Richtungen in jeder geselligen Verbindung, in jeder Gemeinschaft eine allgemeine Anschauung und Auffassung über den *modus vivendi* bildet, den der einzelne sociale Kreis von seinen Genossen nicht nur erwarten zu dürfen glaubt, sondern auch, als sich gebührend und geziemend, wirklich von ihnen fordert, und zu fordern das Recht zu haben glaubt. Diese in den einzelnen geselligen Kreisen sich bildende und eine normgebende Befugniss in Anspruch nehmende Lebens-Anschauung, ist die Sitte, welcher der Einzelne sich fügen muss, wenn er sich nicht dem allgemeinen Unwillen, der allgemeinen Missachtung und einer missliebigen Reaction der Gesellschaft gegen ihn aussetzen will. Die Gestalt, welche diese Sitte bei den einzelnen socialen Gemeinschaften und Völkern annimmt, hängt dann natürlich wesentlich von der Cultur-Stufe ab, auf welcher dieselben stehen, und es wird bei gebildeteren Völkern und Gemeinschaften auch der Sinn für das Schickliche und das Schöne und die geistigen Interessen jeder Art bei dieser Gestaltung von entschiedenem Einfluss seyn.

Die Haupt-Grundlage dieser Sitte aber werden die dem Menschen angeborenen socialen Triebe und Instincte bilden, die Instincte der Liebe und Pietät gegen die nächsten Verwandten und der Humanität und des Wohlwollens gegen die Mit-Menschen überhaupt, insbesondere gegen die Stammes- und Volks-Genossen, die Freude an heiterer und schöner Gesellschaftlichkeit; Instincte, welche sich bekanntlich auch bei den Thieren finden, wie die gegenseitige Neigung zwischen Männchen und Weibchen bei den monogam lebenden Thieren, die Neigung zwischen Eltern und Kindern, namentlich die Mutter-Liebe, und dann die constitutiven socialen Instincte bei den gesellschaftlich zusammenlebenden Thieren; endlich die Liebe der Hunde und auch einiger andern Thiere zu ihren Herren. Während aber bei dem Thiere diese Instincte nur ein unbewusstes Natur-Gesetz bilden, dem es willenlos folgt, erhebt sich der denkende Mensch zu bewussten Gedanken darüber, formulirt sie zu bestimmten Gesetzen,

deren Gültigkeit er ausdrücklich anerkennt, denen er Gehorsam schuldig zu seyn glaubt, und welchen Gehorsam daher die Gemeinschaft von jedem Einzelnen fordert.

Das Angeborenseyn dieser socialen Instincte ist eine nicht wegzuläugnende, schon bei dem Kinde zu beobachtende Thatsache; und es berichtigt sich hiernach die früher angeführte Behauptung Ulrici's, dass es keine angeborene ethische Triebe gebe. Allerdings angeborene sittliche Triebe in der hergebrachten Bedeutung von Sittlichkeit, wonach solche Triebe auf den angeblichen ethischen Kategorien beruhen müssten, giebt es nicht und kann es nicht geben; dagegen wird auch Ulrici einräumen müssen, dass jenen socialen Instincten das Prädicat »gut« gebühre. Übrigens hat Ulrici doch auch, wie wir gesehen haben, einen natürlichen Trieb der Vervollkommnung anerkannt.

Jene Gestalt eines normgebenden Gesetzes nimmt die Sitte in allen den angeführten Richtungen an, ohne dass sie jedoch diese ihre gesetzliche Kraft wo anders her schöpfte, als aus den diessfalls bei der Gesammtheit, oder wenigstens der grossen durchschlagenden Mehrheit der einzelnen Gemeinschaften herrschenden Lebens-Anschauungen; wobei es ebenso natürlich ist, dass bei diesen einzelnen Gemeinschaften, je entfernter sie sich der Zeit und dem Raume nach stehen, jene Lebens-Anschauungen und die darauf beruhenden Sitten je eine verschiedene Färbung zeigen werden, als dass durch sie alle, da ja die Gemeinschaften doch gleichmässig aus Menschen mit denselben natürlichen Trieben und Instincten bestehen, ein gemeinschaftlicher Charakter-Zug, wie ein rother Faden, hindurchgehen muss.

Das nun, was auf diese Weise auf Grund der in einer socialen Gemeinschaft herrschenden Lebens-Anschauungen und der sich darin aussprechenden Willens-Meinung dieser Gemeinschaft in Übereinstimmung mit den natürlichen socialen Instincten als allgemeine Sitte sich bildet und ausspricht, das ist das Princip dessen, was man das Sittliche nennt, was ja schon in diesem Worte selbst liegt, so wie auch in den Worten »Ethik« und »ethisch«, die von dem griechischen Worte ἔθος abgeleitet sind, das nichts anderes, als Sitte, bedeutet. Alle andere Ableitungen des Sittlichen und der Sittlichkeit beruhen nur auf einer Hypostasirung und Idealisirung dieses ganz einfachen und natürlichen Verhältnisses.

Es ist dieses auch wirklich vielfach anerkannt und ausgesprochen worden, wiewohl es fast nirgends principiell und mit den

von selbst daraus sich ergebenden Consequenzen durchgeführt worden ist.

Schon Adam Smith hat im Grunde nichts anderes als dieses ausgesprochen, wenn er sagt: Der Mensch stimme immer von Natur mit den Empfindungen seines Gleichen überein, und finde in dieser Übereinstimmung Vergnügen. Das nenne er Sympathie. Das Kriterium, nach welchem wir die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit unsrer Empfindungen und Handlungen prüfen, bestehe darin, dass wir uns in den Standpunkt eines unparteiischen Andern versetzen. Können wir seiner Sympathie sicher seyn, so seyen unsre Handlungen zu billigen, im Gegentheil zu verwerfen.

Mit ihm stimmt Locke überein, wenn er sagt: Das Gesetz der öffentlichen Meinung allein sey es, das über Tugend und Laster bestimme. Was uns zur Tugend treibe und das Laster meiden lasse, sey das damit verbundene Lob oder der Tadel unsrer Mit-Menschen.

Und wenn Hegel sagt: Es gebe auch eine innerliche Erfahrung für das Rechte und Gute; wir urtheilen durch unser Gemüth oder Gefühl, dass etwas gut oder böse sey [1], so ist das, was ihm dabei vorschwebt, nichts anderes, als die socialen Instincte und der natürliche Sinn für das Vollkommene und Schöne. Sodann sagt Hegel, wie wir bereits angeführt haben, weiter: Die sittliche Substanz sey nicht blos eine Abstraction, sondern eben so sehr unmittelbares, wirkliches Selbstbewusstseyn, oder Sitte. Das einzelne Bewusstseyn sey sich des allgemeinen Bewusstseyns bewusst, und sein Thun und Daseyn sey die allgemeine Sitte. [2] Und ferner: In der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheine das Sittliche als die allgemeine Handlungsweise derselben, als Sitte. Die Sitte sey das dem Geiste der Freiheit Angehörende. Was das Recht und die Moral noch nicht seyen, das sey die Sitte, nehmlich Geist. Der Ausdruck Sittlichkeit sey sprachlich vollkommen gerechtfertigt, da es nehmlich die Natur der allgemeinen Sittlichkeit sey, ein Allgemeines oder Sitten zu seyn. [3]

Auch wenn J. H. Fichte, wie wir schon früher angeführt haben, sagt: Die Gebote an den menschlichen Willen drücken nur das eigene objective Wesen desselben aus; im schlechthin Gebotenen oder Geziemenden genüge der Mensch nur der eigenen innersten

[1] Werke. Bd. XVIII. S. 10.
[2] Bd. II. S. 256.
[3] Bd. VIII. S. 212. Hegels Leben. S. 175.

Grund-Neigung; die Ethik sey sonach die Lehre von dem menschlichen Willen, von demjenigen, was sich als Grund-Wille bestimme [1], so ist dieser Grund-Wille nichts anderes, als die socialen Instincte, wie ja Fichte auch später sagt: Es sey dem Menschen ein unwillkührliches Wohlwollen, ein Rechts-Gefühl und eine Sympathie eigen. [2] Nur ist es eben eine hypostasirende Phantasie, wenn er dieses von einer in Gott gegründeten ursprünglichen Einheit des Menschen-Geschlechts ableitet.

Strauss sagt: Die sittlichen Vorschriften ergeben sich mit Nothwendigkeit aus dem Wesen der menschlichen Natur und den Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft, und sie werden nur, so lange dieser Ursprung noch nicht erkannt sey, gleichsam an den Himmel befestigt. — Aus der Erfahrung dessen, was verderblich und was zuträglich sey, gehen unter den Völker-Stämmen allmälig erst Gebräuche, dann Gesetze, endlich eine sittliche Pflichten-Lehre hervor. So seyen die Gesetze des Dekalogs aus dem erfahrungsmässig erkannten Bedürfniss der menschlichen Gesellschaft hervorgegangen. [3]

Ulrici erkennt es ebenfalls als eine Thatsache an, dass es keine menschliche Gesellschaft gebe, noch je gegeben habe ohne irgend welche allgemeine Bestimmungen, die unter dem Namen von Sitte, Recht, Gesetz als bindende Normen für das Thun und Lassen der Einzelnen gelten [4]; aber er hat diese seine Einsicht nicht zu einer naturgemässen Auffassung des Sittlichen zu verwenden gewusst.

Feuerlein spricht aus: Die Sittenlehre sey vorzugsweise Product des Volks-Geistes; sie sey dessen Bewusstseyn von dem Beitrage, den er der Sache der Menschheit zu leisten habe. [5]

Noch bestimmter sagt v. Öttingen: Alle wahre Ethik sey Social-Ethik. Alle sittliche Principien gehen stets zurück auf eine Form der Sitte. Zu einem Begriffe von gut und böse gelange der Einzelne nur im Zusammenhange mit einer Tradition, durch Vermittlung der Sitte, die ihn gross gezogen und sein ethisches Urtheil gebildet habe. Für jedes Volk, jede Gemeinschafts-Gruppe sey das gut, was der Sitte entspreche, das böse, was wider die hergebrachte Sitte gehe. Wir finden für die subjective Verschuldung des Einz-

1 System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 1. 3. 18—19.
2 Ibid. S. 19.
3 Der alte und der neue Glaube. S. 115. 229. 230.
4 Naturrecht. S. 67. 99—100.
5 Die philos. Sittenlehre. Th. I. S. 7. 8.

einen kein anderes Mass, als das der herrschenden Sittlichkeits-Idee, die eben aus der Sitte emporwachse und auf sie zurückwirke. [1]

Ebenso Gaspary: Die Sitten-Gebote seyen nichts anderes, als Sitten und Gebräuche, welche sich hier und dort gebildet, durch Gewohnheit erhalten, im Kampf um's Daseyn geläutert und entwickelt haben. [2]

Gegen diese begriffliche Identität von Sitte und Sittlichkeit sind jedoch auch Bedenken laut geworden. So lässt sich Frauenstädt folgendermassen vernehmen: Es sey ein Unterschied zwischen Sitten und Sittlichkeit, gesittet und sittlich. Die Sitten einer Nation, eines Standes, eines Zeitalters können sehr unsittlich seyn. Ein gesitteter Mensch sey nicht immer auch ein sittlicher. Es gebe tugendhafte und lasterhafte, wie grobe und feine, rauhe und zarte, geschmackvolle und geschmacklose, anständige und unanständige, edle und gemeine Sitten. [3]

Auch hängt v. Öttingen seinen obigen Aussprüchen die Bemerkung an: Die empirische Sitte sey jedoch oft mit Unsitte verwachsen, und müsse daher von der wahren, der Idee des Guten entsprechenden Sitte scharf unterschieden werden. Nicht jede Sitte sey gut.

Allein durch diese Bemerkungen wird die von uns dargelegte Auffassung weder umgestossen, noch auch nur eingeschränkt und modificirt. Das, was wirkliche ächte, urwüchsige Volks-Sitte ist, ist für dieses Volk auch immer der allein berechtigte Massstab des Sittlichen. Solche Sitten eines rohen, ungebildeten Volkes mögen in den Augen eines cultivirten Volkes in manchen Stücken als verwerflich, ja als abominabel erscheinen, aber das sittliche Urtheil eines cultivirten Volkes ist in keiner Weise massgebend für die Sittlichkeit eines ungebildeten Volkes; und auch das cultivirte Volk wird in seinen Urzeiten sich in einem gleich rohen Zustande befunden haben, ohne desshalb in Wirklichkeit weniger sittlich gewesen zu seyn. So wäre es ganz unrichtig, wenn einem rohen Volke der bei ihm als Volkssitte bestehende Kanibalismus als Unsittlichkeit aufgerechnet werden wollte. Allerdings kann es geschehen, dass bei einem Volke seine urwüchsige Sitte mit der Zeit verkümmert und depravirt wird; das wird aber nie von dem Volke selbst ausgehen, sondern entweder sind es die herrschenden Kreise, welche in genusssüchtigem Egoismus sich über die Volks-Sitte wegsetzen und

1 Die Moral-Statistik. Th. I. S. 970.
2 Philos. Monats-Hefte. Bd. VII. S. 365.
3 Das sittiche Leben etc. S. 427.

sich an ihr versündigen. Eine solche Unsitte muss man aber, wenn sie auch in den betreffenden Kreisen zum guten Tone werden sollte, nicht, wie Frauenstädt, ebenfalls Sitte nennen. Und eine solche Versündigung an der wahren Volks-Sitte wird, wenn sie, wie gewöhnlich, in denjenigen Kreisen um sich frisst, welche die Gewalt in Händen haben, und welche daher die Träger des Gemeinwesens sind, unfehlbar den Zerfall des Volkes zur Folge haben. — Oder aber der gesunde Volks-Sinn wird von solchen, welche sich als Lehrer des Volkes aufwerfen, dabei aber selbstsüchtige Zwecke verfolgen, wie von einer herrschsüchtigen Hierarchie und einer ihr dienenden Priester-Zunft, auf eine künstliche Weise verfälscht und vergiftet und in die schlichte Natur des Volkes ein verderblicher Zwiespalt gebracht. Hier kann dann freilich von wirklicher Volks-Sitte kaum mehr die Rede seyn; und auch die socialen Instincte, die Grundlage aller Sittlichkeit, werden hier, wenn sie auch nicht vernichtet werden können, doch in einer höchst bedauerlichen Weise verkümmert. — Wenn indessen Frauenstädt sich gegen die Identität von Sittlichkeit und Gesittung ausspricht und meint, die Sitten eines Menschen können auch sehr schlecht seyn, so hat er zwar hierin vollständig recht, es trifft aber dieses unsre Aufstellung gar nicht, da Volks-Sitte und das, was man die Sitten eines einzelnen Menschen und seine Gesittung nennt, ganz verschiedene Dinge sind, und wir unter ersterer keineswegs auch die letztere mit begreifen.

Dasselbe gilt davon, wenn in einzelnen geselligen Kreisen sich schlechte Sitten bilden und unsittlichen Grundsätzen gehuldigt wird. Solche schlechte Sitten stehen mit dem, was urwüchsige Volks-Sitte ist, in directem Gegensatze. Eine solche urwüchsige Volks-Sitte kann nie schlecht, nie unsittlich seyn.

Nachdem wir so das Princip dessen, was man Sittlichkeit nennt, gewonnen haben, lassen sich von diesem einfachen Standpunkte aus, alle die Fragen, welche uns im ersten Buche die Kritik entgegengeführt hat, und welche dort zum Theil auf sich beruhen gelassen werden mussten, auf eine sichere und positive Weise lösen.

Die Pflichten-Frage.

Über diese Frage haben wir unter Hinweisung auf das, was wir darüber schon im ersten Buch ausgeführt haben, hier noch Folgendes vorzutragen.

Wir haben dort den Begriff der Pflicht dahin festgestellt, dass

sie die Verbindlichkeit zu einem bestimmten Handeln oder Unterlassen sey. Sie setzt daher ein verbindliches Gebot oder Gesetz, und eben damit ein Subject, von dem das Gebot ausgegangen ist, einen Gesetzgeber, voraus, gegen den der Verpflichtete verpflichtet ist. Auch muss zwischen dem, von welchem das Gebot ausgeht, und dem, welcher dadurch verpflichtet werden soll, ein Verhältniss bestehen, das jenen zu Erlassung des Gebots berechtigt, und diesen verpflichtet, dasselbe anzuerkennen und zu befolgen: es muss für letztern ein wirklicher Grund dieser seiner Verbindlichkeit bestehen.

Wir haben gesehen, dass eine Pflicht auch durch die Setzung eines angeborenen, aber im Übrigen unerklärlichen Gefühls des Sollens begründet werden will; wir glauben aber auch nachgewiesen zu haben, dass ein solches in blauen Lüften schwebendes Sollen, bei dem sich weder ein hinter demselben stehender gebietender Wille offenbart, noch auch eine Hinweisung auf etwas, was gesollt wird, erkennbar ist, eine durchaus unhaltbare Vorstellung sey, wobei wir noch an den schon angeführten Ausspruch von Stahl erinnern wollen, dass ein Sollen nothwendig einen höhern Willen voraussetze, dem der unsrige gebunden sey. Die Annahme eines solchen Sollens ohne ein dasselbe begründendes Gesetz oder Gebot ist in der That eine auffallende Versündigung gegen den Satz des Grundes, welche durch keine dialectische Zerlegung jenes Begriffs beseitigt werden kann. Es kann daher auch aus einem solchen imaginirten grund- und innhaltslosen Gefühl des Sollens nimmermehr der Grund einer sittlichen Verbindlichkeit, und also eine sittliche Pflicht im wirklichen Verstande hergeleitet werden.

Es ist nun eine sehr zu beachtende Thatsache, dass keines von allen Moral-Systemen dieser Cardinal-Bedingung jeder Ethik, für ihr Princip einen Grund der Verbindlichkeit nachzuweisen, und also den Begriff einer sittlichen Pflicht zu begründen, ein Genüge geleistet hat. Auffallend aber ist es, dass es einzelnen Ethikern, wie J. H. Fichte und Wirth, gar nicht einmal beigefallen ist, den Versuch eines solchen Nachweises zu machen.

Dass ein solcher Versuch nicht gelingen konnte, liegt freilich in der Natur der Sache; denn die verschiedenen Principien alle sind je von Philosophen, also von Menschen, aufgestellt; es fehlt bei ihnen daher an dem für ein verbindliches Gesetz wesentlichen Erforderniss eines berechtigten Gesetzgebers auf der einen und zum Gehorsam verpflichteter Subjecte auf der andern Seite. Der Mensch ist dabei sein eigener Gesetzgeber, und dass in einer solchen Gesetz-

gebung kein Grund der Verbindlichkeit liegt, dass durch sie keine Pflicht zum Gehorsam begründet wird, das haben wir schon früher dargelegt. Es kann dagegen natürlich nicht eingewendet werden, dass hier keine wirkliche Selbst-Gesetzgebung vorliege, indem ja der Philosoph, welcher ein Moral-Princip aufstelle, den übrigen Menschen als Dritter gegenüber stehe. Denn wenn ein Philosoph sich wirklich als Gesetzgeber für die Menschheit aufwerfen wollte, so würde es ihm ja dazu an jeder Berechtigung und Legitimation fehlen, es würde zwischen ihm und den übrigen Menschen kein Verhältniss bestehen, das diese verpflichtete, dem von ihm aufgestellten Sitten-Gesetz Gehorsam zu leisten. Und wenn Einzelne oder auch ganze Gemeinschaften ein solches Sitten-Gesetz freiwillig anerkennen und seine Bestimmungen zur Sitte erheben sollten, so wäre dieses dann nichts anderes als eben eine Selbst-Gesetzgebung.

Es wird freilich von den einzelnen Ethikern für ihre Moral-Principien eine höhere Geltung in Anspruch genommen; derartige Prätensionen halten jedoch, wie wir gesehen haben, die Kritik nicht aus. So vindiciren viele für ihre Principien Absolutheit und Apriorität; dass sie jedoch damit nicht aufkommen können, das glauben wir bereits zur Genüge gezeigt zu haben. Wenn hier von Absolutheit und Apriorität die Rede sollte seyn können, so müsste die Erkenntniss der Moral-Sätze, wie diejenige der Sätze der Mathematik, für alle eine durchaus einheitliche und nothwendige seyn, diese Sätze müssten, wie dieses J. B. Meyer anerkennt [1], in vollkommener Dieselbigkeit für jeden Verstand offen und klar daliegen, und verschiedene Ansichten darüber wären eben so wenig möglich, als über die mathematischen Sätze. Diese angebliche Absolutheit und Apriorität des Sitten-Gesetzes ist daher schon durch die Verschiedenheit der aufgestellten Moral-Principien in der That sattsam widerlegt.

Es sey indessen hier noch bemerkt, dass es überhaupt aus dem Grunde eine Verkehrtheit ist, von der Apriorität eines Moral-Princips zu reden, weil dadurch lediglich aposteriorische Zustände, nehmlich die oben erörterte thatsächliche Ökonomie des irdischen Menschenthums, geordnet werden sollen. Wäre diese Ökonomie so eingerichtet, dass es zu gar keinen Conflicten kommen könnte, dass das Leben »ewig klar und spiegelrein und eben«, wie »im Olymp den Seligen« dahinflösse, dann würde das Bedürfniss eines Moral-Gesetzes gar nicht bestehen. Erst jene thatsächliche aposteriorische Zustände erwecken das Bedürfniss, Grundsätze, oder einen Grund-

[1] Philosophische Zeitfragen. S. 285.

satz aufzustellen, nach welchem jene Zustände systematisch geordnet werden können. Die Aufstellung eines solchen Grundsatzes ist also lediglich ein aposteriorisches Geschäft, und ist z. B. *toto coelo* verschieden von der Auffindung der mathematischen, sachlich apriorischen Wahrheiten. Einem apriorischen Princip müsste auch Allgemeingültigkeit zukommen; nun bedarf man aber z. B. im Occident eines Princips, aus dem sich die Pflicht der ehelichen Treue des Mannes ableiten lässt, während ein solches für den Orient, wo Polygamie herrscht, untauglich wäre.

Eine ähnliche Bewandtniss hat es damit, wenn das Sitten-Gesetz als ein von Gott gegebenes hingestellt werden will, was nur den Sinn haben kann, dass ein solches von Gott jedem Menschen in's Herz geschrieben wäre, eine Aufstellung, welche von uns bereits oben abgefertigt worden ist.

Im Grunde auf demselben Standpunkte stehen die, welche in der menschlichen Natur selbst den Wegweiser für die Sittlichkeit finden wollen und, wie J. H. Fichte, einen dem Menschen angeborenen Grund-Willen annehmen, dem er nur zu folgen habe, um immer das Rechte zu treffen. Da der Mensch sich seine Natur nicht selbst gegeben hat, so hätten wir also auch hier wieder nichts anderes, als ein von Gott in ihn gelegtes Gesetz, von dem eben auch wieder dasselbe gilt, wie von einem dem Menschen angeblich in's Herz geschriebenen Gesetz. Doch liegt dieser Theorie die richtige Erkenntniss zu Grunde, dass in der menschlichen Natur selbst etwas gelegen ist, was den Grund und den Keim der Sittlichkeit enthält. Das sind nehmlich die socialen Triebe und Instincte und der Sinn für das Schöne und Vollkommene. Diese Instincte und Anlagen haben jedoch nicht, wie jene Theorie annimmt, das Gepräge eines — und zwar unbedingt geltenden — angeborenen Gesetzes, sondern sie stehen in derselben Reihe mit den sinnlichen Instincten und egoistischen Trieben, welche nicht weniger dem Menschen angeboren sind, und denen daher an sich und von Natur dieselbe Berechtigung, wie jenen, zukommt. Es ist nur der Verstand, welcher einsieht, dass, wenn ein erträgliches sociales Leben möglich seyn soll, bei den unausbleiblichen Conflicten zwischen beiderlei Trieben und Instincten den erstern eine überwiegende Geltung eingeräumt werden muss, und welcher hiernach die allgemeine Willens-Meinung und die Volks-Sitte bestimmt. Der Fichte'sche Grund-Wille ist somit nichts anderes, als jene allgemeine verständige Einsicht und die darauf sich gründende Volks-Sitte.

Alle jene Versuche, ein Moral-Princip aus einer höhern Quelle abzuleiten, deren Gesetzgebungs-Autorisation für sich feststehe, erweisen sich sonach als eitle Geburten der Phantasie; und die Bildung jener allgemeinen Willens-Meinung und jener Volks-Sitte ist nichts anderes, als Selbst-Gesetzgebung, welche als solche keinen Grund der Verbindlichkeit mit sich führt. Ein solcher Grund der Verbindlichkeit wird erst dann geschaffen, wenn eine Gemeinschaft sich als einheitliches Ganzes organisirt, in diesem Organismus die Gesammtheit der Gemeinschafts-Genossen durch eine mit der erforderlichen Macht versehene Regirungs-Gewalt vertreten wird, wie dieses bei der Bildung von Staaten immer der Fall ist, und wenn nun diese Regirungs-Gewalt den Innhalt der allgemeinen Willens-Meinung und der Volks-Sitte in ein förmliches Gesetz zusammenfasst, und es den Gemeinde-Genossen zur Pflicht macht, diesem Gesetze Gehorsam zu leisten. Denn hier besteht nun das Verhältniss zwischen einem berechtigten Gesetzgeber einerseits und einer zum Gehorsam verpflichteten Gemeinschaft von Individuen andrerseits, so wie auch jener Gesetzgeber zugleich im Besitze der erforderlichen Gewalt ist, um das Gesetz zur Geltung und zur Vollstreckung zu bringen, und diejenigen, die demselben keinen Gehorsam leisten, zur Verantwortung und zur Strafe zu ziehen.

Hiemit sind wir jedoch auf dem Gebiete des **Rechts** angelangt, das Sitten-Gesetz ist zum Straf-Gesetze geworden. Eine solche Gesetzgebung hat dann an ihrem blos rechtlichen Charakter ihre natürliche Schranken, welche sie, wo nicht reine Hierarchie herrscht, und wenn das über dem Gesetze wachende Gericht nicht zu einem Inquisitions-Tribunal werden soll, nicht überschreiten darf. Jenseits dieser Schranken liegt nur das Gebiet der Selbst-Gesetzgebung, welche sich als Volks-Sitte äussert, welche Selbst-Gesetzgebung als solche aber keinen Grund der Verbindlichkeit mit sich führt, indem vielmehr dabei dem Einzelnen, auch wenn er ein Mit-Factor dieser Selbst-Gesetzgebung ist, die Möglichkeit bleiben muss, das so sich selbst gegebene Gesetz für seine Person jeden Augenblick zu ändern oder aufzuheben, und es von Seiten der Regirungs-Gewalt ein Missbrauch ihrer Macht wäre, wenn sie in dieses Recht der freien Persönlichkeit weiter eingreifen wollte, als es, wofern sich diese Freiheit der Persönlichkeit in Handlungen äussern sollte, durch welche ein erspriesslicher Bestand der Gemeinschaft behelligt oder auch nur gefährdet würde, die Sorge für diesen Bestand nothwendig erfordert. Diese Gemeinschafts-Gesetzgebung kann daher nur **äusserliche**,

die Gemeinschaft positiv schädigende Handlungen zu ihrem Gegenstande haben, und muss daneben dem Einzelnen für seine Lebens-Anschauungen, seine Maximen und auch sein äusserliches Gebaren, so weit es den Bestand und das Wohl der Gemeinschaft nicht berührt, volle Freiheit gewähren. So bleibt also für den Einzelnen jenseits des Bereiches jener staatlichen Straf-Gesetze noch ein weiter Spielraum für sein ganzes Verhalten, für sein Thun und Lassen übrig, das hier durch keinerlei ihn wirklich verbindendes Gesetz oder Gebot eingeschränkt ist. Das Einzige, was hier neben seiner eigenen Willkühr, sey diese nun allein durch seine Neigungen, oder durch ein verständiges Raisonnement motivirt, mit Grund und abgesehen von etwaigen illusorischen Einbildungen, die er sich macht, einen massgebenden Einfluss auf seine Willens-Entschliessungen und sein Thun und Lassen ausüben könnte und auszuüben berechtigt wäre, wäre die in der Volks-Sitte sich aussprechende allgemeine Lebens-Anschauung und das über sein Thun und Lassen zu erwartende allgemeine Urtheil; wodurch jedoch für ihn durchaus keine Verbindlichkeit begründet wird, sondern wobei es ganz ihm anheimgestellt bleibt, ob er dieser öffentlichen Stimme eine Beachtung schenken will, oder nicht.

Da nun Pflicht die Verbindlichkeit zu Befolgung eines Gesetzes oder Gebotes ist, neben den vom Staate relevirenden Straf-Gesetzen aber, von welchen man sagt, dass sie blose Rechts-Pflichten begründen, kein wirkliches, eine wahre Verbindlichkeit begründendes Sitten-Gesetz besteht, so kann also auch selbstverständlich von einer Verbindlichkeit, ein solches in Wahrheit nicht bestehendes Gesetz zu befolgen, d. h. von einer sittlichen Pflicht nicht die Rede seyn.

Der Begriff der Pflicht, als der Verbindlichkeit zu Befolgung eines Gesetzes oder Gebotes, schliesst sodann auch das Merkmal in sich, dass der Verpflichtete erforderlichen Falls zu Erfüllung dieser Pflicht gezwungen oder wegen Übertretung des Gebotes zur Rechenschaft und Strafe gezogen werden kann. Diess ist jedoch natürlich nicht möglich ohne ein gerichtliches Forum, dem die Vollstreckung des Gesetzes, beziehungsweise die Ahndung der Nicht-Befolgung desselben zukäme. Ein solches Forum giebt es aber für rein sittliche Pflichten in diesem Leben nicht, und kann es ein solches nicht geben; wesshalb diese sittliche Pflichten es sich gefallen lassen müssen, von dem Juristen, der nur eine diesseitige Gerichtsbarkeit kennt, als unvollkommene Pflichten bezeichnet zu werden. Wir glauben aber gezeigt zu haben, dass auch der Gedanke eines der-

einstigen jenseitigen Sitten-Gerichts eine undurchführbare, chimärische Imagination ist. Diese vermeintliche sittliche Pflichten leiden daher nicht nur an einer blosen Unvollkommenheit, sondern sie sind auch, da es ihnen an einem begriffswesentlichen Merkmale gebricht, gar keine wirkliche Pflichten. Dieses Merkmal der Verantwortlichkeit für die Nicht-Erfüllung kann durch das von Ulrici statuirte Gefühl eines reinen, in blauen Lüften schwebenden Sollens, dem es an jedem Hintergrunde fehlt, nicht ersetzt werden. Was als Pflicht soll gelten können, das muss einen greifbareren reelleren Bestand haben.

Das Gericht, welches für ein mit der Volks-Sitte sich in Widerspruch setzendes Handeln besteht, ist allein das allgemeine Urtheil, die Missachtung, die dem Handelnden gezollt wird, und wohl auch das Bestreben, ihn ferne von sich zu halten. Das ist aber natürlich kein wirkliches Gericht, vor dem er sich zur Verantwortung zu stellen hätte und von dem eine wirkliche Gerichtsbarkeit mit der Wage der Gerechtigkeit in der Hand ausgeübt würde. Es leidet schon an dem Mangel, dass es sich nur auf ein solches Handeln und Verhalten erstrecken kann, das zur öffentlichen Kenntniss kommt, einem wirklichen Sitten-Gericht aber auch die Gerichtsbarkeit über geheime Gesetzes-Verletzungen ermöglicht seyn müsste. Sodann hängt sein Urtheilen, da von einem Gerichts-Verfahren vor ihm nicht die Rede seyn kann, von allen möglichen Zufälligkeiten ab, und es ist gegen Irrthum und Täuschung auf keine Weise geschützt. Überdiess aber fehlt es ihm an der Hauptsache, an einem Gesetze, das für den Einzelnen eine unabwendbare Verbindlichkeit begründete. So bleibt es also, wie gesagt, lediglich dem Einzelnen anheimgestellt, welchen Einfluss auf seine Entschliessungen und sein Handeln er der Aussicht auf ein etwaiges allgemeines Urtheil darüber einräumen will. Eine P f l i c h t hiezu besteht für ihn hier wieder nicht.

Es ist in der That zu verwundern, dass sich die Ethiker mit diesem Cardinal-Problem jeder Sittenlehre, für die aufzustellenden Sitten-Gebote einen unanfechtbaren Grund der Verbindlichkeit nachzuweisen, so wenig, und wo dieses versucht worden ist, in so ganz unbefriedigender Weise beschäftigt haben. Aber freilich, Probleme, welche sich nicht so, wie man es wünschte, lösen lassen, lässt man besser bei Seite liegen.

Es sey indessen hier noch der schon früher allegirten einschlägigen Aussprüche einiger Philosophen gedacht. So sagt S c h o p e n h a u e r in negativer Weise: Einen Grundsatz der Ethik aufzustellen,

sey nicht schwer, die Schwierigkeit sey, den Grund der Verbindlichkeit eines solchen Princips nachzuweisen [1]. Er hat aber selbst den Versuch nicht gemacht, dieses Problem zu lösen. Bei Stahl sodann finden wir den positiven Ausspruch: Nur wenn das Gute ein Postulat göttlicher Anforderung sey, sey eine sittliche Verbindlichkeit begründet; ein Sollen setze nothwendig einen höhern Willen voraus, dem der unsrige gebunden sey [2]. Ebenso sagt O. Pfleiderer: Der Grund der Verpflichtung gegen das Moral-Gesetz könne nur in der Abhängigkeit von dem absoluten Willen Gottes liegen [3]. Man vermisst jedoch bei diesen beiden eine nähere, eingehende Begründung dieser ihrer Aussprüche.

Eine eigenthümliche Erscheinung bietet bei dieser Frage Kant dar, in Betreff dessen wir schon im ersten Buche gezeigt haben, wie er sich mit seiner Autonomie einerseits und der Hinstellung Gottes als moralischen Gesetzgebers andrerseits eines unlösbaren Widerspruchs schuldig gemacht hat. Wir heben nun hier aus den früher schon von ihm angeführten Aussprüchen diejenigen hervor, welche sich speciell auf den Grund der moralischen Verbindlichkeit beziehen. Zuerst sagt Kant in seiner Kritik der practischen Vernunft: es sey nicht nothwendig, das Daseyn Gottes als Grund der moralischen Verbindlichkeit anzunehmen, denn dieser Grund beruhe lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst [4]. Später aber lässt er sich in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre also vernehmen: Wir können uns eine moralische Verpflichtung nicht wohl anschaulich machen, ohne einen andern und dessen Willen, von dem die allgemeine gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher sey, nehmlich Gott, dabei zu denken; allein diese Pflicht in Ansehung Gottes sey nur eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objectiv die Verbindlichkeit zu Leistung gewisser Dienste an einen andern, nur subjectiv zur Stärkung der moralischen Triebfeder, in unsrer eigenen gesetzgebenden Vernunft [5]. Kant bekennt hiemit in bemerkenswerther Weise, dass die Selbst-Gesetzgebung unsrer Vernunft, wie er es nennt, für uns keine Verbindlichkeit begründe. Wenn er aber, um eine moralische Verpflichtung sich anschaulich zu machen, fordert, Gott als Gesetzgeber und unsre Vernunft als dessen Sprecher zu denken, so muss man sich erinnern,

[1] Die beiden Grund-Probleme etc. S. 136—37.
[2] Rechts- und Staats-Lehre. Bd. I. S. 101—2. 245. Note.
[3] Das Wesen der Religion. S. 119—20.
[4] Werke. Bd. VIII. S. 266.
[5] Bd. IX. S. 356—57

dass er gleichzeitig in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre ausgesprochen hat: die ethische Gesetzgebung könne keine äussere, selbst nicht die eines göttlichen Willens, seyn[1]. Das von ihm geforderte Denken Gottes als ethischen Gesetzgebers ist somit die Forderung einer Illusion. Es folgt daraus, dass nach ihm, wenn er es sich auch selbt nicht offen gestehen wollte, jeder Glaube an eine moralische Verpflichtung ein illusorischer ist.

Was wir hier von Kant ausgesprochen sehen, ist in hohem Grade beachtenswerth. Er stellt ein Moral-Princip von bisher nicht da gewesener Strenge, einen unbedingt gebietenden, jede heteronomische, materielle Zwecksetzung rücksichtslos niederwerfenden kategorischen Imperativ mit unausweichlicher apriorischer Geltung auf, und sieht sich nachher zu dem Bekenntniss genöthigt, dass derselbe keinen Grund der Verbindlichkeit in sich enthalte, und dass man, um sich dadurch verpflichtet zu fühlen, Gott, dem er früher das Recht einer solchen Gesetzgebung abgesprochen hat, als den durch unsre Vernunft sprechenden moralischen Gesetzgeber vorstellen müsse. Damit ist von ihm in Wahrheit sein ganzes Sittlichkeits-System für eine unwahre, täuschende Komödie erklärt. Gleichwohl beharrt er aber bei diesem seinem System. Er weiss, dass seine Sittlichkeits-Theorie ein bloser haltloser Glaube, also ein Aberglaube, ist, aber er hält dennoch fest an diesem Glauben. Das gemahnt einen ja an das Wort Tertullian's: *credo quia absurdum.*

Man sieht, mit welchen unbarmherzigen Widerhacken sich dieser alte Sittlichkeits-Glaube in den Gemüthern, sogar in dem eines Kant, festgesetzt hat. Warum haben denn andere Ethiker nicht auf jene Bekenntnisse Kant's aufmerksam gemacht? Man sollte wahrhaftig — und zwar zur Ehre des Verstandes der Ethiker — sich zu dem Verdachte berechtigt halten, dass auch von ihnen noch mancher die Sittlichkeit nur desswegen unter die Auspicien Gottes gestellt haben möge, weil es nur auf diese Art möglich schien, die schlechthinige Verbindlichkeit der sittlichen Gebote zu begründen.

Indem sich hiernach eine unbedingte sittliche Pflicht, ein absolutes sittliches Sollen, nicht begründen lässt, und der Glaube an eine dereinstige Responsabilität für sein sittliches Verhalten sich als ein Aberglaube herausgestellt hat, so fällt damit auch der hergebrachte Begriff einer transscendentalen, d. h. mit ihrer Bedeutung, ihrem Begründetseyn und ihren Folgen über das diesseitige Erden-Leben hinaus reichenden Sittlichkeit in sich zusammen, und das,

[1] Ibid. S. 19.

was man Sittlichkeit nennt, gestaltet sich vielmehr zu einem einfachen lediglich diesseitigen Problem der Lebens-Klugheit, oder besser der Lebens-Weisheit.

Nach all diesem kann nun natürlich auch von einer Collision sittlicher Pflichten nicht mehr die Rede seyn. Es können allerdings Fälle eintreten, wo für den Einzelnen die Wahl zwischen zwei verschiedenen sich ihm vorstellenden Handlungsweisen eine schwierige und sogar schmerzliche seyn mag. Es ist aber nicht die Vorstellung der Pflicht und die Abwägung des sittlichen Gewichts der für die eine oder die andere dieser verschiedenen Handlungsweisen sich geltend machenden Motive, was hier die Entscheidung zu geben hat, sondern — unter Voraussetzung einer wohlwollenden Gesinnung und hinreichender Einsicht des in einen solchen Fall kommenden Individuums — die Beachtung dessen, was sich seinem Gefühl und seiner Einsicht als das Bessere darstellt.

Das Gute und das Nicht-Gute.

Wir haben im ersten Buche gesehen, dass von den Ethikern in der Regel nur von dem Gegensatze von gut und böse gesprochen wird. Hiemit ist, da böse gleichbedeutend mit unsittlich ist, dieser Gegensatz sogleich ausschliesslich in das rein sittliche Gebiet gesetzt, und zu einem subjectiven gemacht, bei dem es sich blos um den Willen handeln würde. Diess ist aber nicht nur eine Einseitigkeit, sondern enthält auch das Vorurtheil, dass die hergebrachten Begriffe von transscendentaler Sittlichkeit und Unsittlichkeit ohne weiters und vorweg als wohlbegründete angenommen werden. Der Gegensatz von dem Guten ist nicht blos das Böse, sondern, wie das Wort »gut« eine verschiedene Bedeutung hat, auch ein verschiedener. Die lateinische Sprache hat nur den Einen Gegensatz von *bonum* und *malum*, der aber begrifflich doch auch einen mehrfachen Gegensatz enthält. Die deutsche Sprache aber ist, worauf auch Kant aufmerksam gemacht hat [1], hier reicher, indem sie wenigstens für *malum* die drei verschiedene Ausdrücke: übel, schlecht und böse, hat, denen drei verschiedene Bedeutungen des Wortes gut entsprechen. (Wenn Kant meint, die deutsche Sprache habe für *bonum* die zwei verschiedene Worte: das Gute und das Wohl, so ist das nicht ganz richtig, denn das Wort Wohl hat doch eine engere Bedeutung, als *bonum*, und entspricht mehr dem lateinischen *salus*.)

1 Werke. Bd. VIII. S. 179.

Der Haupt-Unterschied der Bedeutung der Begriffe gut und nicht gut ist der, dass sie theils etwas Objectives, theils etwas blos Subjectives bezeichnen. Die erste sprachliche Bedeutung von gut ist nun, wie Kant richtig sich ausdrückt [1], die, dass es das ist, was geschätzt, dem ein objectiver Werth beigelegt wird. In dieser Bedeutung ist sein Gegensatz das Übel oder das Üble. Die zweite Bedeutung von gut ist, dass es das Gefallende und Vollkommene ist. In dieser Beziehung bildet seinen Gegensatz das Schlechte, wie man von einem schlechten Wetter, einer schlechten Strasse, einer schlechten Musik spricht. Diese beiderlei Bedeutungen sind rein objectiv. Die dritte Bedeutung von gut ist dann die subjective, die auf den Willen und auf ein Handeln geht. Hier kann es als das bezeichnet werden, was gebilligt wird; und in dieser Bedeutung wird sein Gegensatz das Böse oder auch das Schlechte genannt. Das Schlechte (womit das »Schlimme« ziemlich gleichbedeutend ist) kann sonach in einem objetiven oder subjectiven Sinne genommen werden, wogegen durch böse — im eigentlichen Sinne — immer etwas Subjectives, das missbilligt wird, bezeichnet wird. — Diese verschiedene Bedeutungen müssen strenge aus einander gehalten werden, wenn nicht Verwirrung in die Sache kommen soll. Hiegegen haben die meisten früher von uns aufgeführten Ethiker gefehlt. Schelling, Hegel und Zeller haben »gut« nur im subjectiven Sinne als Sittlichkeit genommen, dagegen Spinoza, Flügel, Moleschott, Büchner und Feuerbach nur im objectiven Sinne.

Es fragt sich nun vor allem: Was ist denn objectiv gut? Man nennt, wie wir vorhin bemerkt haben, gut, theils das, was geschätzt wird, was einen Werth für uns hat, theils das, was gefällt und was vollkommen ist. In ersterer Beziehung ist nun so viel ausser Zweifel und ausser Streit, dass das Daseyn, das Leben selbst einen Werth für uns hat, ein Gut, und zwar das erste Gut für uns ist. Ausser diesem unzweifelhaften Gut ist es aber dann die Frage: was denn sonst noch geschätzt werde und einen Werth für uns habe, so wie warum auch das Gefallende und das Vollkommene gut genannt werde. Spinoza sagt, wie wir gesehen haben: gut sey, was uns nützlich sey, schlecht, was uns an dem Genusse des Guten hindere; und darin stimmt Ulrici mit ihm überein; allein, was versteht man denn unter nützlich und Nutzen? Kant unterscheidet das Nützliche von dem an sich Guten, und sagt, dasselbe gefalle nur als Mittel zu dem an sich Guten [2]. Dann fragt es sich

[1] Bd. IV. S. 54.
[2] Werke. Bd. IV. S. 50.

aber wieder: was ist denn das an sich Gute? Frauenstädt sagt, gut sey, was dem wahren Wesen und dem immanenten Zwecke eines jeden Dings entspreche [1]; allein da fragt sich, was denn der immanente Zweck des Menschen sey — denn von diesem allein ist hier die Rede. Setzt man diesen Zweck in die Sittlichkeit, so dreht man sich im reinsten Zirkel. Diess gilt insbesondere auch von Trendelenburg, wenn er das Gute als die Erfüllung der Idee seines Wesens durch den Menschen bestimmt. Büchner sagt, gut sey, was das allgemeine Menschen-Glück fördere, und Feuerbach: gut sey die Bejahung des Glückseligkeits-Triebes. Da stosst man aber wieder auf die Frage: was ist denn Glück oder Glückseligkeit? Moleschott meint: gut sey, was den Bedürfnissen der Menschheit entspreche; allein worin bestehen denn diese Bedürfnisse? Herbart spricht aus: Das Vorstellungs-Vermögen wisse nichts von einem Gute; Güter seyen Gegenstände, soferne sie begehrt werden, das Vorstellungs-Vermögen müsse daher bei dem Begehrungs-Vermögen in die Schule gehen [2]. Diess ist jedoch durchaus verkehrt. Begehrt wird etwas nicht, weil es gut ist, sondern weil es als gut vorgestellt wird; wird das Begehrte erreicht, so zeigt es sich oft, dass es keineswegs gut ist. Der Wille wird immer von einer Vorstellung bestimmt, und nicht umgekehrt. Auch würde man nach jener Begriffs-Bestimmung keine Güter besitzen können, da man, was man schon besitzt, nicht mehr begehrt; und die begehrten Güter würden, so bald sie gewonnen wären, aufhören, Güter zu seyn. — Zutreffender scheint die Erklärung Schopenhauers zu seyn: Der Begriff gut sey wesentlich relativ und bezeichne die Angemessenheit eines Objects zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens, und es könne dem einen gut seyn, was dem andern gerade das Gegentheil davon sey. Der Begriff des Guten zerfalle in zwei Unter-Arten, nehmlich die unmittelbar gegenwärtige, und die nur mittelbare, auf die Zukunft gehende Befriedigung des jedesmaligen Willens, d. h. das Angenehme und das Nützliche. Das Gegentheil werde durch »schlecht« oder »Übel« bezeichnet [3]. — Diese Begriffs-Bestimmung ist aus dem Grunde besser, als die Herbarts, weil als das Merkmal des Guten nicht das Begehrtwerden für sich, sondern die Angemessenheit zu diesem Begehrtwerden bestimmt wird. Allein sie ist gleichwohl ungenügend, insoferne das Begehrtwerden doch zu einer Bedingung des

1 Haller Monatschrift von 1850. Erste Hälfte. S. 347. ff.
2 Werke. Bd. IX. S. 273.
3 Die Welt als Wille etc. Bd. I. S. 425—27.

Guten gemacht wird, während etwas auch gut seyn kann, das einem, ohne dass es gerade begehrt wird, von ungefähr zufällt, ja sogar etwas, was einem gegen seinen Willen aufgedrungen wird. —

An den beiden Begriffs-Bestimmungen Herbarts und Schopenhauers ist indessen das anzuerkennen, dass sie den Begriff des Guten, indem sie es als etwas, das begehrt werde, bestimmt, auf ein subjectives Moment zurückgeführt haben. Wie nehmlich der Mensch, das Ich, durchaus Subject, nichts als Subject, ist, so kann es für ihn auch nichts Gutes geben ohne Beziehung auf ihn als Subject, nichts blos objectiv, an und für sich Gutes, zu dem aber er als Subject sich gleichgültig verhielte, wie z. B. Dinge, die auf irgend einem andern Weltkörper sich ereigneten. Diese Beziehung eines Dings — eines reellen oder ideellen — auf ein Subject besteht nun in nichts anderem, als in angenehmen Empfindungen und Gefühlen.

Gut ist daher das, was solche angenehme Empfindungen und Gefühle erzeugt, und nicht gut ist, was unangenehme Empfindungen und Gefühle erzeugt und was das Entstehen oder Bestehen von angenehmen Empfindungen und Gefühlen hindert. Wie solche angenehme Empfindungen auch rein physische seyn können, so können die psychisch angenehmen Gefühle auch in einem blosen Gefallen und in bloser Befriedigung bestehen; und damit ist nun auch die Frage beantwortet, warum man auch das, was gefalle, und das Vollkommene gut nenne, weil nehmlich beides angenehme Gefühle in uns erweckt. Durch diese unsre Begriffs-Bestimmung erhält nun auch die Kant'sche Definition: gut sey, was geschätzt, dem ein Werth beigelegt werde, ihre nähere Bestimmung, denn einen Werth für uns kann nur das haben, was in uns angenehme Empfindungen und Gefühle hervorbringt, oder wovon wir dieses wenigstens erwarten. Eben so erhalten hierdurch die Herbart'sche und die Schopenhauer'sche Begriffs-Bestimmung ihre Verständigung; denn begehren können wir schlechterdings nur das, wovon wir, wenn auch erst in seinen Folgen, die Hervorbringung angenehmer, oder die Entfernung und Verhinderung unangenehmer Empfindungen und Gefühle erwarten. Auch finden dadurch die Definitionen des Guten: dass es das sey, was nütze oder gefalle, was das Glück befördere oder den Bedürfnissen entspreche, ihre Erläuterung. — Es giebt, für den Menschen wenigstens, schlechterdings nichts objectiv Gutes *in abstracto* ohne alle Beziehung auf sein Fühlen und Empfinden, und wenn dieses Fühlen und Empfinden auch nur als eine von der Zukunft zu er-

wartende Folge in ein über dieses Leben hinaus liegendes Jenseits verlegt werden will. Die Hoffnung auf dieses zukünftige Glück ist dann eben das für die diesseitige Werthschätzung als gut massgebende angenehme Gefühl.

Aus dieser Begriffs-Bestimmung des Guten geht nun von selbst auch der Begriff des Nützlichen hervor. Nützlich ist das, was zur Erwerbung solcher Dinge oder zur Hervorbringung solcher Zustände dient, welche angenehme Gefühle und Empfindungen hervorrufen.

Nun giebt es nicht nur der angenehmen Empfindungen und Gefühle sehr verschiedene, und eben so sehr verschiedene Ursachen derselben, sondern dasselbe Ding oder dasselbe Verhältniss kann auch in dem einen angenehme, in dem andern unangenehme Empfindungen und Gefühle hervorbringen. So entsteht zwischen diesen Ursachen angenehmer und unangenehmer Empfindungen und Gefühle ein Concurs, häufig auch ein Conflict, so dass man sich gewisse angenehme Empfindungen und Gefühle versagen oder unangenehmen sich unterwerfen muss, um sich andere noch angenehmere Empfindungen und Gefühle zu ermöglichen, oder noch unangenehmeren zuvorzukommen.

Für den Einzelnen bildet sich hiernach eine Stufenfolge des Angenehmen und Unangenehmen und hiernach eine Abwägung dessen, zu was er sich zu entschliessen habe, ein gewisser Calcul für sein ganzes Verhalten, für all sein Thun und Lassen. Und es ist z. B. nichts anderes, als ein solcher Calcul, wenn Kant fordert, dass dem Gesetze mit Abbruch aller Neigungen, was ein Gefühl des Schmerzes verursache, Folge geleistet werden müsse; denn das Bewusstseyn, auf diese Art seine Pflicht erfüllt zu haben, würde dann eben für ein angenehmeres Gefühl geachtet, als die Lust, welche durch die Befriedigung seiner Neigungen erzeugt wird. Darauf lauft es auch hinaus, wenn gesagt wird, die Sittlichkeit habe ihren Lohn in sich selbst.

Was aber so als ein verständiger Calcul für den Einzelnen sich herausstellt und bewährt, das wird auch für das sociale Leben als principielle Grundlage das Förderlichste und Zukömmlichste seyn. Das Wohl des Ganzen wird hier davon abhängen, dass das individuelle Wollen und Handeln des Einzelnen sich mit der grösstmöglichen Annehmlichkeit des allgemeinen Zusammenlebens in Einklang setzt und erhält.

Alle Principien und Sätze der Sittenlehre beruhen nun in ihrem

letzten Grunde auf einem solchen durch den Verstand angestellten Calcul. Wir haben gesehen, wie die ganze Ökonomie des Menschenthums eine Combination verschiedener mit einander in vielfachster Weise collidirender Instincte, Neigungen und Begehrungen ist. Nun ist es ein natürlicher Wunsch und ein natürliches Streben, die Conflicte und Unzukömmlichkeiten, welche diese Collision nothwendig sowohl für das Leben des Einzelnen, als für das sociale Leben zur Folge haben muss, nach Möglichkeit zur verringern, oder es dabei wenigstens zu einem erträglichen Gleichgewicht zu bringen, und so das Leben des Einzelnen, wie das gesellschaftliche Zusammenleben so angenehm und genussreich als möglich zu machen, und Störungen und Trübungen möglichst von ihm ferne zu halten. Hiebei haben dann selbstverständlich auch die blosen Liebhabereien, welche dem Einzelnen sein Leben verschönern, obgleich sie für das gemeine Wohl ohne Werth seyn können, so ferne sie dieses gemeine Wohl nur nicht gefährden, ihre natürliche Berechtigung und den Anspruch, darin von anderen nicht behelligt zu werden. Jenes natürliche Streben war ursprünglich nichts, als eine Sache einfacher Lebens-Klugheit, gestaltete sich dann zur allgemeinen Sitte, und wurde endlich zum Gegenstande wirklicher Sittenlehre gemacht, bei welcher es dann nicht fehlen konnte, dass, um ihr den gehörigen Nachdruck zu geben und ihre Wirksamkeit zu verstärken, namentlich das religiöse Moment herbeigezogen wurde. Die Sittenlehre hatte bei den Griechen und Römern vornehmlich den Einzelnen und seine Lebens-Einrichtung im Auge, und beschäftigte sich daher fast allein mit den von ihm diessfalls sich anzueignenden Maximen. In neuerer Zeit, so wie auch schon in alter Zeit bei den Juden, hat sie aber einen hervorragend socialen Charakter angenommen und richtet sich mit besonderem Nachdruck gegen den das allgemeine Wohl gefährdenden rücksichtslosen Egoismus Einzelner, und man pflegt jetzt nur das gut zu nennen, was den socialen Antrieben und Wünschen entspricht.

Durch diese Sittenlehre erst, welche für sich Gesetzes-Kraft in Anspruch nahm, und das, was als das Zweckmässige erkannt worden war, als ein Sollen forderte, wurde dann das, was blose Lebens-Klugheit oder Lebens-Weisheit gewesen war, nun zur statutarischen Sittlichkeit, das blos Verständige zur sittlichen Pflicht. Was blos objectiv gut gewesen war, das sollte nun mit Bewusstseyn gewollt werden und wurde so zum subjectiven, zum sittlich Guten, und was blos objectiv nicht gut, die Äusserung eines unglücklich

gebildeten Naturells gewesen war, wurde zur bewussten Gesetzes-Übertretung, zum **Bösen**.

Durch alles dieses finden nun auch die weitern im ersten Buche aufgeführten und vorhin nicht wieder besonders genannten Aufstellungen anderer über die Begriffe des Guten und des Bösen von selbst ihre Berichtigung, so dass es nicht mehr als erforderlich erscheint, dieselben einzeln noch einer besondern Kritik zu unterwerfen. Wir können uns daher hier diessfalls auf Weniges beschränken.

Nach den von uns aufgestellten Begriffen von gut und nicht gut und von gut und böse ist es z. B. durchaus verfehlt, wenn **Schelling** sagt: gut und böse seyen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen. So gewiss unangenehme Gefühle keine angenehme sind, so gewiss ist gut und nicht gut, gut und böse sich diametral entgegengesetzt.

Wenn **Hegel**, noch darüber hinausgehend, sagt: das Gute und das Böse seyen ebenso dasselbe, wie schlechthin verschieden, so geht das eben auf Rechnung seiner Jagd nach Widersprüchen. Er begründet diesen seinen Ausspruch allerdings damit, dass das göttliche Wesen die menschliche Natur annehme, dass es sich selbst von Anfang entäussere, dass sein Daseyn in sich gehe und böse werde, so dass dieses böse Daseyn nicht ein ihm Fremdes sey; allein durch die Verkehrtheit, die in dieser Begründung liegt, wird jener Widerspruch nicht gerechtfertigt. Wenn das göttliche Wesen die menschliche Natur annimmt, so kann an dieser menschlichen Natur nichts an sich Böses seyn. Wenn man der Sittlichkeit einen transscendentalen Charakter beilegt, sie in Beziehung zu der Gottheit bringt, so ist die Gottheit schlechthin das Massgebende für sie; was mit diesem Göttlichen in Einklang ist, das ist gut, und was mit ihm in Gegensatz, in Opposition kommt, das ist böse. Die Gottheit kann aber mit sich selbst nicht in Opposition kommen und daher auch schlechterdings nichts Böses an sich haben. Das Wahre ist, dass die Gottheit nicht die menschliche Natur annimmt, sondern dass sie sich in der Menschheit, wie überhaupt in der Welt, peripherisch darlebt, und dass daher in Betreff ihrer die Begriffe von gut und böse, auch auf dem Gebiete der Menschheit, gar nicht verfangen. Diese Begriffe hat sich der Mensch lediglich von seinem menschlichen Standpunkt aus gebildet, und er ist nicht berechtigt, von ihnen bei Bildung des Begriffes der Gottheit Anwendung zu machen, diese in seinen eigenen Sittlichkeits-Gesichtskreis herabzuziehen. Gut und böse sind daher auf dem menschlichen Standpunkte

schlechthin sich entgegengesetzte Begriffe; auf dem göttlichen Standpunkt aber hebt dieser Gegensatz keineswegs sich auf, so dass sie nun in Identität zusammen fielen, sondern hier ist für diese Begriffe überhaupt kein Raum, sie quadriren hier gar nicht.

Mit der Aufstellung Hegels, dass Gutes und Böses dasselbe seyen, will es sich sodann auch nicht zusammenreimen, wenn er das Böse als ein blos Negatives und Nichtiges prädicirt; denn wenn beide dasselbe sind, dem Guten aber auch nach Hegel Positivität zukommt, so kann diese Positivität dem Bösen nicht abgesprochen werden. Es ist auch wirklich ganz ungerechtfertigt, das Böse als etwas blos Negatives, also als blose Negation des Guten, aufzufassen. Es besteht zwischen beiden nicht ein blos contradictorischer, sondern ein conträrer Gegensatz; die Gegensätze des Guten sind das Üble, das Schlechte, das Schlimme, das Böse, welche alle eine sehr empfindliche Positivität mit sich führen können. So sagt denn auch Zeller mit Recht gegen Hegel: Das Böse sey nicht eine blose Privation, ein bloser Mangel, sondern das hemmende Eingreifen einer Kraft, eine verkehrte Richtung des Willens. Jene Auffassung Hegels findet auch dadurch keine Begründung, dass er die bewusstlose und willenslose Natürlichkeit für das erklärt, was nicht seyn und worin der Mensch nicht bleiben solle, und sagt: Die Natur sey böse von Haus aus, und das Gute bestehe nur in dem Kampfe mit diesem Bösen. Wenn das Gute im Kampfe bestünde, so müsste das Nicht-Gute oder das Böse allerdings die Negation dieses Kampfes seyn, und wäre somit etwas Negatives, ein Mangel. Aber wir haben ja gezeigt, mit wie vielen Widersprüchen jener Begriff des Guten, dass es nur im Kampfe mit dem Bösen bestehe, schwanger geht.

Bei Ulrici haben wir den Ausspruch gefunden: Der Gehalt des ethischen Normal-Begriffs könne nur ein formaler seyn. Daraus erkläre es sich, warum es bisher noch nicht gelungen sey, jenen Innhalt so zu bestimmen, dass er allgemeine Anerkennung gefunden hätte. Es geht dieses weiter, als wenn Kant ausgesprochen hat, das Moral-Princip müsse nothwendig ein formales seyn, er aber dann in der Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung seinem Princip doch einen in Wahrheit materiellen Innhalt gegeben hat. Wenn der Sittlichkeits-Begriff einen transscendentalen Charakter hat, wie diess auch bei Ulrici der Fall ist, wenn er die Übereinstimmung des Handelns mit dem Willen Gottes fordert, so kann dieser Begriff, da der Wille Gottes in keinem authentischen

Codex erschöpfend aus einander gelegt ist, allerdings nur ein formaler seyn. Indem wir nun den Sittlichkeits-Begriff aus seinen Beziehungen zu einem Jenseits herabgezogen, ihm eine rein diessseitige Heimath angewiesen und gezeigt haben, dass das, was man gut und nicht gut nennt, sich rein auf die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Gefühle und Empfindungen reducire, womit wir dem Begriffe eben auch einen greifbaren materiellen Innhalt gegeben haben, so findet damit jener Ausspruch Ulrici's von selbst seine Berichtigung.

Von jenem Ulrici'schen Vorwurfe der Innhaltslosigkeit wird insbesondere auch die Aufstellung J. H. Fichte's getroffen: Das Gute sey, was einem jeden Wesen als seine Urbestimmtheit eingebildet sey; denn wie soll — NB. im Sinne Fichte's — ermittelt werden, was diese Urbestimmtheit eines jeden Wesens sey? Wir können ihn indessen von unserm Standpunkt aus dahin verständigen, dass jedes lebende Wesen vermöge Natur-Gesetzes mit Nothwendigkeit danach streben muss, sein Leben so genussreich und angenehm als möglich zu machen, d. h. sich möglichst angenehme Gefühle und Empfindungen zu bereiten. Das ist daher die unabweisbare, und zugleich innhaltlich unzweideutige Natur-Bestimmtheit jedes lebenden Wesens, und damit das allein Gute, woneben es nicht noch eine andere Urbestimmtheit des Menschen giebt.

An alles dieses möge sich noch folgende kurze Bemerkung knüpfen.

Die Begriffe des sittlich Guten und des Bösen haben durchaus nichts Ursprüngliches an sich, wie dieses so vielfach angenommen wird, sondern es sind Begriffe, welche sich der Verstand erst nach und nach bildet. Insbesondere gilt dieses von dem Begriffe des Bösen, von dem daher auch Kinder und Thiere keine Vorstellung haben. Jene Bezeichnungen passen daher auch nicht auf die ursprüngliche angeborene Natur des Menschen. Erst nachdem sich der Mensch seine Begriffe von gut und nicht gut gebildet hat, kommt er dazu, gewisse ursprüngliche Anlagen des Kindes gut oder nicht gut zu nennen; die Bezeichnung »böse« passt aber auf solche Natur-Anlagen gar nicht, da sie das Merkmal bewusster Verfehlung in sich schliesst, welches Bewusstseyn dem Kinde noch ganz abgeht. Wie sich der Mensch die Begriffe von gut und nicht gut, von sittlich gut und böse erst nach und nach auf Grund seiner eigenen Erlebnisse bildet, so leiden dieselben auch nur Anwendung auf die menschlichen Verhältnisse und haben über die Grenzen

dieser Verhältnisse hinaus keine Bedeutung. Eine nothwendige Consequenz davon ist, dass dasselbe auch von den auf diesen Begriffen beruhenden Sitten-Geboten gilt, für welche man umsonst eine göttliche Auctorität in Anspruch nehmen will. Würden nicht auch die einander gegenseitig auffressenden, und auch die den Menschen so vielfach belästigenden Thiere, wenn sie Verstand hätten und denken könnten, sich ihren Verhältnissen angemessene Sitten-Gesetze machen, und müssten sie nicht auch für deren Geltung einen göttlichen Ursprung prätendiren? Und wie würden sich diese verschiedene menschliche und thierische, aber alle von Gott abgeleitete Sitten-Gesetzgebungen zu einander verhalten?

Sittlichkeit.

Es ist im Menschen, wie wir schon auseinandergesetzt haben, eine Combination von zwei verschiedenen Gattungen von Trieben und Instincten, einerseits der socialen und humanen Instincte und Triebe, von denen wir schon oben gesprochen haben, und andrerseits der egoistischen Instincte und Triebe: der Selbst-Erhaltung, der Sinnlichkeit, insbesondere des Geschlechts-Triebes, der allerdings auch eine sociale Gestalt annimmt, dann der Eitelkeit, der Ehrliebe, der Herrschsucht etc. Diese beiderlei Triebe sind alle an sich gleich berechtigt, es hat keiner eine Prärogative vor dem andern; und es ist ein Vorurtheil, das, was den socialen Trieben entspricht, schlechtweg für sittlich gut, und die egoistischen Triebe schlechtweg für unsittlich zu erklären. Aber freilich müssen beiderlei Triebe im Leben sowohl des Einzelnen, als im socialen Leben, da sie sich vielfach entgegenstehen, nothwendig in der mannigfachsten Weise in Conflict mit einander kommen. Nun ist es ein natürliches, namentlich ein sociales Bedürfniss des Menschen, das er auch eben namentlich als gesellschaftliches Wesen zu befriedigen sucht, solche Conflicte zu vermindern, ihnen nach Möglichkeit vorzubeugen, und so weit dieses nicht geht, ihnen doch wenigstens die Spitze abzubrechen und sie thunlichst zu versöhnen.

Es ist ganz verfehlt, wenn man, wie dieses so häufig geschieht, schlechtweg die Sinnlichkeit und die Selbstsucht als das Böse hinzustellen pflegt, oder auch, wenn man das Sittliche auf den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit stützt. Denn für's Erste giebt es, wie wir gezeigt haben, nichts, das schon für sich böse wäre, vielmehr ist es ja erst der Mensch, der einem gewissen Thun

den Stempel des Bösen aufdrückt. Für's Zweite verdient weder die Selbstsucht, noch die Sinnlichkeit ohne weiteres als das Böse gebrandmarkt zu werden; mit einer verständigen Auffassung (was man Vernunft nennt) steht weder die eine, noch die andere im Widerspruch. Ohne Egoismus giebt es kein persönliches Leben, und es wäre Widersinn, das Streben nach dem eigenen Wohl in jeder Richtung, also auch die körperliche und geistige Ausbildung jeder Art, unbedingt als böse verdammen zu wollen. Ein solcher Egoismus wird vielmehr, woferne er ein harmloser ist, häufig sogar Anerkennung und Beifall finden und verdienen. Widerspruch und Tadel wird er nur dann finden, wenn er das Wohl anderer und der ganzen Gesellschaft gefährdet. Eine solche Gefährdung des allgemeinen Wohles ist jedoch keineswegs von selbst mit ihm verbunden, ein solcher Gegensatz zu demselben kommt ihm nichts weniger als schon begrifflich zu.

Eben so lächerlich ist es, die Sinnlichkeit schlechtweg für böse zu erklären. Da wäre also auch das Essen und Trinken für sich, insbesondere gutes Essen und ein guter Trunk, böse. Es wird bei dieser Sinnlichkeit freilich vorzugsweise an den Geschlechts-Trieb gedacht. Aber warum sollte dieser von der Natur gewollte und die Erhaltung des Menschengeschlechts bedingende Trieb als solcher böse seyn? Es kann denen, die solches aufstellen, auch selbst nicht Ernst damit seyn, denn sie erfreuen sich in ihren Ehen ohne Gewissens-Bisse des ihnen durch die Befriedigung dieses Triebes gebotenen Genusses. Nur die bei diesem Triebe so häufigen die Gesundheit und das eigene Wohl sowie das Wohl der Gesellschaft schädigenden Extravaganzen sind das, was der Verstand als Lebens-Klugheit verwerfen muss. Mit diesen sinnlichen Trieben und Instincten muss daher der Verstand ein sie versöhnendes Abkommen zu treffen suchen; und ein solches von ihm abgeschlossenes Compromiss ist vor allem die Ehe.

Damit, dass die Selbstsucht als das Böse gefasst wird, hängt es von selbst zusammen, dass, wie dieses so häufig geschieht, nur das Bemühtseyn, nicht um sein eigenes Wohl, sondern um das Wohl der andern und des Allgemeinen als das Sittlich-Gute hingestellt wird. Wir haben diese Auffassung namentlich auch bei Hegel gefunden, wenn er sagt: Tugend sey diess, sich nach allgemeinen, nicht nach particularen Zwecken zu bestimmen [1]. Auch Schopenhauer theilt dieselbe, wenn er zu seinem Moral-Princip

1 Werke. Bd. XIV. S. 68.

macht: *neminem læde, imo omnes quantum potes juva,* und nur den gänzlich uneigennützigen Motiven moralischen Werth beilegen will [1]; was J. H. Fichte bis zu dem Ausspruch gesteigert hat, das entscheidende Kriterium der sittlichen Gesinnung sey die Selbst-Aufopferung [2]. Diese Aufstellungen leiden jedoch offenbar an Einseitigkeit, und können vor dem Standpunkt einer verständigen Lebens-Anschauung nicht bestehen. Ein gesunder Egoismus hat, wie wir vorhin geäussert haben, seine volle Berechtigung, und ist auch nicht nur mit dem allgemeinen Wohle und mit dem thätigen Wohlwollen gegen andere sehr wohl vereinbar, sondern er liegt auch im allgemeinen Interesse, ja seine Verwerfung führt sogar zum Widersinn. Denn wenn ich für mein eigenes Wohl nicht, sondern nur für das Wohl der andern sorgen darf, so belaste ich ja gerade diese andere mit der Sorge um mein Wohl, und was man zu erstreben mir selbst als Egoismus vorrücken würde, das würden dann die andern verpflichtet seyn mir zu gewähren, d. h. es wäre Pflicht, dem Egoismus, welchem selbst sich hinzugeben unsittlich wäre, bei den andern thätlich entgegenzukommen. Das ist aber der reine Widersinn, den auch ein gesunder Sinn gründlich verwirft. Im Gegentheil wird dem, der durch Arbeit und Fleiss sich einen Wohlstand gründet, allgemeine Anerkennung und Achtung zu Theil. — Auch sich für andere aufzuopfern, kann einem vernünftigerweise nicht ganz im Allgemeinen und unbedingt zugemuthet werden. Es ist eine schöne Einrichtung der menschlichen Natur, dass die Menschen, wohl in ihrer Mehrzahl, wo sie das Leben oder die Integrität eines ihrer Mit-Menschen bedroht sehen, instinctiv ohne ängstliche Rücksicht auf sich selbst und mit einem lebhaften Affect der Sympathie sich gedrungen sehen, demselben beizuspringen, so dass J. H. Fichte daher in dieser Richtung mit Recht von einem Selbst-Aufopferungs-Trieb spricht [3]. Es fällt uns nicht ein, dem entgegen zu treten; aber man muss desshalb die Selbst-Aufopferung nicht unbedingt zu einer allgemeinen Pflicht machen, woraus folgen würde, dass man zu Abwendung jedes andern kleinen Ungemachs, das einen Mit-Menschen getroffen oder ihn bedroht, seine ganze Existenz auf's Spiel setzen und sein ganzes Vermögen preissgeben müsste. Man soll ihnen helfen und sie unterstützen, aber nicht weiter, als die eigenen Verhältnisse, die Rück-

1 Die beiden Grund-Probleme etc. S. 136—37. 203—4.
2 System der Ethik. Th. II. Abth. I. S. 169.
3 Psychologie. Th. II. S. 157.

sichten auf seine Integrität und die nothwendigen Mittel zu seiner eigenen ehrbaren Existenz es gestatten. Eine weiter gehende Aufopferung, wo sie nicht durch besondere Verhältnisse motivirt ist, wäre Wegwerfung seiner selbst, eine verderbliche und darum verwerfliche Schwäche. Auf der andern Seite aber soll das thätige Wohlwollen gegen andere sich nicht in engherzige Grenzen einschliessen, sich nicht auf ihre Nothdurft beschränken. Wir sollen sie, wie gesagt, auch in demjenigen zu fördern und zu unterstützen geneigt seyn, was nur zur Annehmlichkeit, zur Verschönerung ihres Lebens gehört, worunter also auch unschuldige und unschädliche Liebhabereien mit inbegriffen seyn können.

Es ergiebt sich aus dem allem, dass das thätige Wohlwollen gegen andere und die Sorge für sein eigenes Wohl sich nicht als sich ausschliessende Gegensätze gegenüber gestellt werden dürfen, dass nicht das eine ausschliesslich für sittlich gut, das andere für unsittlich erklärt werden darf, dass nicht blos ein rücksichtsloser, gefährlicher Egoismus, sondern auch ein zum Extrem getriebenes Wohlwollen verwerflich ist. Das Gute, objectiv angesehen, hat wesentlich zwei Seiten: das eigene Wohl und das Wohl der andern. Dass dabei die Motive, so weit sie sich unmittelbar sichtbar machen, nicht dieselben sind, dass bei der Sorge für sein eigenes Wohl das Motiv direct die eigene Befriedigung ist, und es hiebei hauptsächlich auf einen Verstandes-Calcul ankommt, die Sorge für das Wohl der andern aber durch ein von der eigenen Befriedigung scheinbar absehendes, sich hingebendes Gefühl des Wohlwollens motivirt wird, das begründet für sich und in objectiver Beziehung keinen begrifflichen Unterschied. Das objectiv Entscheidende für das Merkmal des Guten ist, dass es das Wohl des Ganzen ist, welches das Wohl des Einzelnen in sich begreift.

Ob nun dieses allgemeine Wohl aller in seinen einzelnen Theilen ein von den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft sich selbst geschaffenes, oder ein durch das Zusammenwirken aller dem Einzelnen ermöglichtes und bereitetes sey, das ist für seine Qualität als ein Gut gleichgültig; und desshalb hat auch die eine Entstehungs-Art desselben mit der andern sachlich den gleichen Werth, und wäre es unverständig, der einen vor der andern einen absoluten Vorzug zuzuerkennen. Eine gesunde Einsicht muss sogar erkennen, dass es für die Gesellschaft wünschenswerther ist, dem Einzelnen die Möglichkeit zu verschaffen, sich sein Wohl selbst zu begründen, als ihn damit auf die Hilfe der Gemeinschaft und seiner Genossen zu

verweisen. Das weiss auch die Staats-Weisheit recht wohl. Desshalb ist ihre erste Sorge auf Gründung und Vervollkommnung aller dienlichen Bildungs-Anstalten gerichtet, und bilden Wohlthätigkeits-Anstalten nur in zweiter Linie eine ergänzende Nachhilfe. Grundsatz der socialen Lebens-Weisheit muss es daher seyn, dass vor allem ein gesunder Egoismus jeden antreibe, sein eigenes Wohl und Glück zu begründen, und dass er nur daneben gewillt und bereit seyn solle, auch zu Förderung des Wohles seiner Nebenmenschen das Seinige beizutragen, wozu er ja um so mehr befähigt seyn wird, in je besseren Umständen er sich selbst befindet. Es ist somit total verkehrt, die Sorge für sich selbst als eine Unsittlichkeit, als das Böse hinzustellen, und eine schwächliche Sentimentalität, die Sittlichkeit ganz in Sorge für die andern aufgehen zu lassen.

Eine andere, wie wir gesehen haben, besonders von Hegel vertretene Auffassung der Sittlichkeit geht dahin, dass das natürliche, bewusstlose, individuelle Wollen und Seyn, zumal wenn es sich über das Allgemeine setze, das sey, was nicht seyn solle, das Böse; dass vielmehr das Denken, die Vernunft über diese Natürlichkeit und Individualität herrschen müsse, und in dieser Herrschaft der Vernunft also die Moralität bestehe. Darin scheint allerdings etwas Richtiges zu liegen. Man könnte so raisonniren: Die individuelle instinctive Natur des Menschen führt die augenscheinlichsten Gefahren mit sich, man darf den Instincten, Trieben, Neigungen und Begierden den Zügel nicht schiessen, sie nicht gewähren lassen, ohne dass sie die Censur des auf Zweckmässigkeit ausblickenden Verstandes passirt haben; die Individualität mit ihrer Natürlichkeit muss sich der Herrschaft dieses Verstandes unterwerfen, ohne diese Herrschaft ist sie in ihrer Natürlichkeit das Böse; man darf nicht der Sklave seiner Neigungen und Begierden werden, was Hegel mit den Worten sagen will: Die Sünde sey die sich selbst aufhebende Freiheit. Dieses Raisonnement ist allerdings im Allgemeinen ganz richtig; gleichwohl ist es unrichtig, die instinctive Natur, wie Hegel, schlechtweg als böse und das Denken als das allein Gute zu prädiciren. Es giebt ja nicht blos egoistische und sinnliche Instincte und Triebe, sondern auch sociale, wie Wohlwollen und Mitgefühl; und es giebt Individuen, deren Neigungen von Natur nur auf das, was allgemein gut ist, gerichtet sind, die nichts anderes wollen können, als dieses. Wie sollte nun hier das natürliche Wollen blos seiner unbewussten Natürlichkeit wegen böse seyn? Im Gegentheil sind solche Naturen gerade in ausgezeichnetem Sinne gut.

Eben so wenig verdient das Denken für sich schon das Prädicat des Guten, giebt es doch auch ein auf das Schlechte raffinirendes und auf die Verführung einer guten Natur ausgehendes Denken. Solche gute Naturen bedürfen einer Censur des Verstandes nicht, und das Denken des Verstandes für sich ist zu Ausübung einer solchen Censur nicht berechtigt, sondern nur ein auf das objectiv Gute bedachtes Verstandes-Denken.

Der Fehler bei jener Auffassung ist der, dass vermöge einer Voreingenommenheit der hergebrachte Begriff der Sittlichkeit als eines gesetzlichen Sollens, durch welches der Wille des Subjects bestimmt werden müsse, zu der Untersuchung mitgebracht wird, und alle Erörterungen auf diesem Begriffe ruhen, anstatt dass die Untersuchung damit beginnen sollte, was in objectiver Beziehung gut sey. Wo wir objectiv das Gute haben, da bedarf es keines gesetzlichen Impulses auf das Subject, um dieses Gute erst künstlich hervorzubringen.

Sittlich nach unsrer Auffassung ist derjenige Wille, der das objectiv Gute will, auch wenn er von Natur darauf angelegt und sich dessen gar nicht bewusst ist. Ja diese natürliche Richtung auf das objectiv Gute ist uns die wahre ächte Sittlichkeit, und diejenige bei der es, um diese Richtung zu sichern, noch eines gesetzlichen Impulses bedarf, ist schon keine wirkliche naturwüchsige Sittlichkeit mehr, sondern eine mehr oder minder verkümmerte. Dagegen ist ein Wille, welcher, wenn auch ganz von Natur, und ohne von einer Gesetzes-Anforderung etwas zu wissen, auf das Nicht-Gute gerichtet ist, nach uns als solcher unsittlich, wenn auch nicht böse.

Jene Auffassung, dass die Individualität, so weit sie nicht von dem Verstande (oder der Vernunft) beherrscht werde, böse sey, leidet auch an der Einseitigkeit, dass sie nur die egoistischen, namentlich sinnlichen Neigungen und Triebe im Auge hat, und nicht auch die socialen Neigungen und Instincte, wie namentlich die Menschen-Liebe, das Wohlwollen, den natürlichen Sinn für das Rechte. Die Sinnlichkeit kann auch wohl die Aufsicht des Verstandes ertragen, ohne an ihrer Natürlichkeit etwas einzubüssen. Wenn aber auch die Regungen der socialen Triebe alle, ehe sie zu Tage treten dürften, erst die Censur des das Moral-Gesetz sich vorhaltenden Verstandes passiren müssten, so würde dadurch alle Naturwüchsigkeit derselben vernichtet; das sociale Leben würde zu einem kalten, matten, pappenen Exercitium. Die aus der unmittel-

baren lebendigen Natürlichkeit hervorgehende Wärme des Guthandelns ist eine durchaus berechtigte, und es wird nicht nur verschönert, sondern gewinnt auch an Energie und Wirksamkeit, wenn es durch ein gewisses Pathos, ja durch Begeisterung getragen ist. Wie verkehrt ist es, an die Stelle von allem diesem einen unlebendigen Verstandes- und Gesetzes-Schematismus setzen zu wollen.

Eine mit der eben besprochenen Auffassung des Sittlichen verwandte geht dahin, dass die Sittlichkeit darin bestehe, das sinnlich Natürliche zu vergeistigen, auf die Stufe der Geistigkeit zu erheben. Wir haben von denen, bei welchen diese Auffassung sich findet, Planck angeführt, welcher derselben in gespreizten Worten den Ausdruck giebt: Das Sittliche sey nur die vollendete, innerlich selbstständige und in der selbstständigen Verinnerlichung ihres vorausgesetzten Wesens sich als Selbstzweck wissende Existenz des Natürlichen; das Ich solle nicht von der endlichen Bedingtheit oder Vergänglichkeit seines Wesens frei seyn; diese Endlichkeit sey vielmehr selbst schon ein vorausgesetzter Innhalt, mit welchem als Wollen einig zu seyn, sich mit ihm zu versöhnen, zum Zwecke des Sittlichen gehöre. Allein diese Auffassung leidet, wie wir schon früher bemerkt haben, schon an der Einseitigkeit, dass sie es blos mit der Sinnlichkeit, welche sich ihr als ein Gegensatz der Geistigkeit darstellt, zu thun hat, und dass unter ihr die Socialität, das Verhältniss zu den Mit-Menschen, in welchem andere das ausschliessliche Gebiet der Sittlichkeit erblicken, aus dem Grunde, weil hier von einem Gegensatze von Sinnlichkeit und Geistigkeit nicht die Rede seyn kann, keine Stelle findet. Ja die Plank'sche Begriffs-Bestimmung scheint auch von allem Sinnlich-Natürlichen nur die Geschlechtlichkeit vor sich zu haben; denn schon auf das Essen und Trinken will sie nicht passen; wenn ich mich z. B. an einem Kelche Champagner vergnüge, so kann die Sittlichkeit nicht fordern, darin das sich als Selbstzweck wissende Natürliche zu erkennen. Noch weniger lassen sich andere körperliche Vergnügungen, wie Reiten, Tanzen etc., unter jener Begriffs-Bestimmung unterbringen.

Was aber die Befriedigung des Geschlechts-Triebes betrifft, so hat es freilich seine besondere Schwierigkeit, dieselbe in einer auf dem herkömmlichen Begriffe der Sittlichkeit beruhenden Sittenlehre unterzubringen; und diese Schwierigkeit hat auch Planck durch seinen angeführten Ausspruch nicht überwunden. Wir wollen davon absehen, dass ein wirklicher Gegensatz von Geist und Natur, Geistigkeit und Natürlichkeit, in Wirklichkeit gar nicht besteht,

indem auch die körperliche Natur durchaus Geist ist. Für uns Menschen besteht allerdings ein Gegensatz zwischen der Subjectivität des Ich und der Objectivität der materiellen Natur in der Erscheinung. Das Ungenügende jener Auffassung liegt vielmehr in Folgendem. Die Befriedigung des Geschlechts-Triebes ist mit sinnlicher Lust verbunden, sie ist Wollust. Das Streben nach sinnlicher Lust wird ja aber als das Böse aufgefasst. Wollust will sich daher schlechterdings nicht mit jener Sittlichkeit vertragen; nun gehört sie aber doch einmal zur menschlichen Natur; man kann sich ihrer nicht entäussern, man muss sie nicht nur haben, sondern man muss sie auch haben wollen. Wie ist da zu helfen? Nicht anders, als dass man ihr auf irgend eine Art einen geistigen Anstrich zu geben sucht. Man muss begreifen, dass das Natürliche Selbstzweck ist, und es begreift sich, dass dieser Selbstzweck realisirt werden muss, dass die Sittlichkeit fordert, ihn zu realisiren. Wollust will man nicht, Gott bewahre, wie könnte ein sittliches Individuum sie wollen! Man will nur den Zweck der Natur erfüllen, und dabei muss man es sich gefallen lassen, dass dieses mit Wollust verbunden ist; man würde diesen Zweck der Natur auch erfüllen wollen, wenn dieses mit Schmerzen verbunden wäre. Nun ist man alles wollüstige Begehren los geworden, von Wollust darf nun gar nicht mehr die Rede seyn, und die Sittlichkeit bei Befriedigung des Geschlechts-Triebes ist gerettet. Eitles Gerede! Jener Selbstzweck könnte doch nur in der Fortpflanzung bestehen; aber welcher Ehemann, auch wenn er in Sittlichkeit excellirt, abstinirt nach einem fruchtbaren Beischlaf? und welches fromme Weib verweigert ferneren Umgang, nachdem sie empfangen? Man sey doch ehrlich und schäme sich der Genüsse nicht, welche die Natur uns bietet, schäme sich nicht, zu gestehen, dass es Genüsse sind, denen man sich gerne hingiebt, dass man solchen Geniessens sich freut. Gut ist, wie wir dargelegt haben, was uns angenehme Empfindungen und Gefühle verursacht, und dieses Gute in dem von einer wahren Lebens-Weisheit zugelassenen Mass und den hiernach von der Volks-Sitte statuirten Formen zu begehren, ist nicht gegen die Sittlichkeit. Es bedarf sonach hier keiner erkünstelten Schönrednerei. Man lasse der Sache ihre natürliche Berechtigung. Dabei soll jedoch nicht verkannt werden, dass dieses geschlechtliche Verhältniss in einer Ehe, welche von dem überschwänglichen Gefühle wahrer Liebe getragen ist, sich wesentlich veredelt; wobei man sich jedoch wohl gestehen darf, dass, wenn sich eine solche Ehe für die Eheleute zu

einem Heiligthum gestaltet, die geschlechtlichen Freuden von diesem Heiligthum einen wesentlichen Bestandtheil bilden.

Wenn die sinnlichen Triebe wirklich für sich unsittlich wären, die sinnliche Lust an sich böse wäre, dann bliebe nichts übrig, als deren Ausrottung, und damit die Vernichtung des Menschen-Geschlechts zu fordern; denn mit aller versuchten Vergeistigung dieser Triebe bringt man es doch nicht dahin, dass ihre Befriedigung nicht mit sinnlicher Lust verbunden wäre und diese Lust nicht begehrt würde. Da nun eine solche Ausrottung doch natürlich von keinem Ethiker der Sittlichkeit wegen zur Pflicht gemacht werden kann, was auch eine nutzlose Lehre wäre, da man es nie dahin würde bringen können, dass diese Triebe sich das Recht ihrer Existenz würden nehmen lassen, sie dieses ihr Recht vielmehr unter allen Umständen zu behaupten und zur Geltung zu bringen wissen würden, so bleibt auch für diejenigen, welche diese Triebe für das Böse erklären, nichts übrig, als sich auf irgend eine Weise mit ihnen abzufinden. So haben wir von Hegel gesehen, dass er zuerst sagt: wenn der Innhalt des Wollens der Trieb, die Neigung sey, so sey es böse, dass er aber dann doch darauf hinaus kommt: die Moralität sey kein feindseliger Kampf gegen die eigene Befriedigung, die Natur-Triebe sollen nicht ausgerottet, sondern es solle nur ihr unreiner Gehalt geläutert, gereinigt und dem sittlichen Willen angemessen gemacht werden. Allein der Gehalt dieser Triebe kann nicht geändert werden; sie können nur vor der Ausartung in's Rohe — denn ursprünglich und an sich sind sie nicht roh — bewahrt, und es können ihnen und dem Begehren nach ihrer Befriedigung die durch das eigene Wohl und das Wohl des Ganzen gebotenen Schranken gezogen werden; wobei wir indessen an die Äusserung von Beneke erinnern: Nichts sey gefährlicher für die Sittlichkeit, als eine erzwungene Enthaltung von Genuss, während die Begierde nach ihm fortdaure [1]. Im Übrigen bleibt es bei ihrem natürlichen Charakter, der durch keine Moral umgestaltet werden kann, und es bleibt nur der Phantasie des Einzelnen überlassen, sich etwa in einer poetischen Deutung derselben zu ergehen.

Es erschien als geboten, auch über dieses delicate Thema der Wahrheit zur Ehre mit aller Offenheit sich auszusprechen.

Aus dem allem ergiebt sich nun von selbst, was wir unter Sittlichkeit verstehen. Gut ist, was angenehme Empfindungen und Gefühle verursacht, was in beiderlei Richtung Genuss gewährt. Gut

[1] Grundlegung der Physik der Sitten. S. 117.

ist ferner das, wodurch unangenehme Gefühle und Empfindungen abgewendet werden, oder ihnen vorgebeugt wird; beides jedoch nicht in dem Sinne, dass es gut wäre, jedem augenblicklichen Gelüste nach Genuss nachzugeben und nachzuhängen. Ein verständiger Mensch wird vielmehr danach trachten, in nachhaltiger Weise sein Leben im Ganzen zu einem so angenehmen und genussreichen als möglich zu machen, wobei natürlich die geistigen Genüsse besonders in's Gewicht fallen müssen, wesshalb es für jeden eine Sache der Klugheit ist, nicht blos seinen Körper nach Möglichkeit auszubilden, sondern sich auch in geistiger Beziehung die möglichste Bildung zu verschaffen. Das wäre also das Gute und die Lebens-Klugheit für den Einzelnen. Aber der Einzelne steht nicht für sich allein da, sondern geht auf in dem Ganzen der Gesellschaft. Die höhere für die Lebens-Weisheit sich gestaltende Aufgabe ist es daher, das Leben der ganzen Gesellschaft, von welcher der Einzelne ein Theil ist, so angenehm und genussreich als möglich zu machen; wobei das allgemeine Urtheil dafür massgebend ist, durch welche Mittel und Veranstaltungen dieser Zweck des allgemeinen Wohls am besten und sichersten erreicht werden möge, welches Urtheil denn auch den Werth der auf die Erreichung dieses Zweckes gerichteten Handlungen bestimmt. Diesem Dienste für das Wohl des Ganzen hat sich dann auch die Sorge des Einzelnen für sein eigenes Wohl zu fügen, der Sorge für das Wohl des Ganzen sich unterzuordnen. Solches Trachten nach dem Wohle der ganzen Gesellschaft wird sich bei den einzelnen Gemeinschaften zu einer Sitte, bei den einzelnen Völkern zu einer Volks-Sitte gestalten, welche in organisirten Staaten wenigstens zum Theil ihren Ausdruck in Staats-Gesetzen finden wird. Wer nun diesem in der Volks-Sitte und in den Staats-Gesetzen sich aussprechenden allgemeinen Willen, das Wohl des Ganzen nach Möglichkeit zu fördern, gemäss lebt und handelt, wozu, wie wir gezeigt haben, vor allem auch die Sorge für sein eigenes körperliches und geistiges Wohlergehen gehört, der ist s i t t l i c h; wer diesem allgemeinen Willen entgegen lebt und handelt, der ist u n s i t t l i c h; wobei es jedoch natürlich dem Einzelnen unbenommen bleibt, falls er mit der Volks-Sitte nicht durchaus einverstanden ist, sich um die etwaige Verbesserung derselben zu bemühen. Wenn dann jenes Entgegenhandeln mit Bewusstseyn geschieht, wenn sich darin eine Missachtung der allgemeinen Stimme der Volks-Sitte ausspricht, ohne die Absicht, etwas Besseres an deren Stelle zu setzen, so nennt man ein solches Vorgehen b ö s e.

Sittlich gut ist ein Individuum um so mehr, je mehr man bei ihm versichert seyn kann, dass es immer nur der allgemeinen Sitte und dem allgemeinen Wohle gemäss handeln werde. Diess trifft aber bei denjenigen zu, deren Natur auf ein solches Handeln angelegt ist, denen ein unsittliches Handeln, insbesondere jede Art von Verletzung anderer, von Natur eine Unmöglichkeit ist, den sogenannten schönen Seelen, denen man desswegen auch unwillkührlich und nothwendig geneigt seyn muss. Solche Naturen sind gerade desswegen in ausgezeichnetem Grade sittlich, und ihre Sittlichkeit ist eine liebenswürdige, weil sie nicht sittlich seyn wollen, über Sittlichkeit gar nicht reflectiren, sondern von Natur sittlich sind, während sich bei denen, welche sich mit Bewusstseyn der Sittlichkeit befleissigen, in diese ihre Sittlichkeit in der Regel ein unschöner Misston mischt. Hegel hat dieses richtig erkannt, wenn er sagt: Der sittliche, rechtschaffene Mensch ist so, ohne dass er vorher Betrachtungen darüber anstellt, es ist sein Charakter; so wie es dagegen auf das Bewusstseyn ankommt, trit die Wahl ein, ob ich gerade das Gute will, oder nicht. Diess Bewusstseyn der Moralität wird so leicht gefährlich und veranlasst die Aufgeblasenheit des Individuums von diesem Dunste der Meinung von sich, die aus seinem Bewusstseyn der Willkühr, sich für das Gute zu entscheiden, hervorgeht [1]. Ähnlich äussert sich Schelling: Sittlichkeit sey nicht das Höchste; das höhere Ziel des Strebens für den Menschen sey, dass das Rechte sich in ein Gesetz seiner Natur verwandle, und dass er die Pflicht nicht aus bloser Achtung, sondern aus Liebe und Kraft der innern Nothwendigkeit seiner Natur erfülle. [2]

Auf der andern Seite giebt es auch Menschen, welche einen angeborenen Hang haben, dem, was allgemein für das Gute gilt, entgegen zu handeln, insbesondere sich auf Kosten anderer Vortheile zu verschaffen. Es ist z. B. eine Thatsache, dass es Leute giebt, welche glauben, kein Geschäft irgend einer Art, kein Übereinkommen, keinen Vertrag mit andern abschliessen zu können, ohne diese dabei auf irgend eine Art in unredlicher Weise zu übervortheilen, welche glauben, ohne dieses könne ihnen ein Geschäft gar keinen Nutzen bringen. Das sind, wenn ihnen auch vor dem Richterstuhl der gewöhnlichen Moral dieser ihr natürlicher Hang zu einiger Entschuldigung wird dienen müssen, die im eigentlichsten Sinne unsittlichen Naturen, viel unsittlicher, als diejenigen, welche durch

1 Werke. Bd. XIV. S. 67.
2 Werke. Abth. I. Bd. VI. S. 565.

momentane egoistische Anwandlungen oder Affecte zu viel bedeutenderen Verletzungen des allgemeinen Wohls hingerissen werden.

Es möge indessen hier die Bemerkung eine Stelle finden, dass, wie dieses schon Plato ausgesprochen hat, niemand das Böse um des Bösen willen will. J. G. Fichte äussert diessfalls: Es sey schlechthin widersprechend, dass jemand mit gutem Bewusstseyn sich entschliesse, seine Pflicht nicht zu thun, dass er, gegen das Gesetz sich empörend, ihm den Gehorsam verweigere, und es sich zur Maxime mache, nicht zu thun, was seine Pflicht sey, darum, weil es seine Pflicht sey. Eine solche Maxime wäre teuflisch; aber der Begriff des Teufels widerspreche sich und hebe sich selbst auf. Übrigens hasse auch der Teufel das Gute nicht schlechthin darum, weil es gut sey, was völlig undenkbar wäre, sondern aus Neid, weil er selbst es nicht an sich zu bringen vermöge [1]. Auch Hegel sagt: Der Böse wolle das Böse nicht um des Bösen willen, d. i. nicht das rein Negative als solches, sondern er wolle immer etwas Positives, somit nach seinem Standpunkt ein Gutes [2]. Ferner Frauenstädt: Ein grundsätzliches Wollen des Bösen, d. i. ein Wollen desselben, weil es böse sey, halte er für eine unphilosophische Fiction. Dem Teufel möge man es zuschreiben, aber der Teufel sey ein fingirtes Wesen [3]. Endlich Jürgen Bona Meyer: Es sey nicht möglich, dass der Mensch sich für verpflichtet halte, das von ihm selbst als schlecht Anerkannte zu wollen und zu thun [4]. — Es sind sich indessen alle diese Philosophen über die Sache nicht vollständig klar geworden. Am Nächsten ist dem Richtigen Hegel gekommen, wenn er sagt: der Böse wolle das Böse nicht als solches, d. i. als ein rein Negatives, sondern das Positive an ihm. Das Wahre an der Sache ist, dass der Mensch begrifflich nichts wollen kann, als wovon er Befriedigung erwartet. Er kann sich nun zwar allerdings entschliessen, etwas gerade darum zu thun, weil das Sitten-Gesetz es verbietet, und insoferne haben J. G. Fichte und Meyer Unrecht; aber das wirkliche, vielleicht ihm selbst verborgene Motiv dieses seines Entschlusses ist dabei nothwendig das, dass er von dem Vollbringen dieses seines Muthwillens aus irgend einem Grunde sich eine Befriedigung verspricht; und diese Befriedigung, nicht das Handeln gegen das Gesetz als solches, ist das von ihm Gewollte.

1 Werke. Bd. IV. S. 191. Bd. V. S. 547.
2 Werke. Bd. VIII. S. 189.
3 Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt. S. 269.
4 Philosophische Zeitfragen. ed. 1. S. 321.

Nach unserm Dafürhalten giebt es neben den von der Gesellschaft selbst durch Vermittlung des Staates eingesetzten Straf-Gerichten kein anderes Sitten-Gericht, als die allgemeine Stimme, das allgemeine Urtheil. Und es bedarf auch wirklich in keiner Beziehung eines andern Gerichts. Die auf dem forcirten Begriff einer rigorosen Sittlichkeit beruhende Auffassung, dass Sittlichkeit in dem Kampfe mit dem Bösen bestehe, dass der Sieg in diesem Kampfe ein Verdienst, und dieses um so grösser sey, je härter der Kampf und je schwerer in den einzelnen Fällen der Sieg gewesen, dass demnach dieses Verdienst Anspruch auf Belohnung und eine solche auch zu gewärtigen habe, hat sich uns als eine Ungereimtheit ergeben. Denn bei dieser Auffassung müsste gerade die ächte, naturwüchsige, schöne und liebenswürdige Sittlichkeit, welcher das Schlecht-Handeln von Natur eine Unmöglichkeit ist, eben aus dem Grunde, weil bei ihr gar kein Kampf mit schlimmen Neigungen Statt findet, zur Unsittlichkeit werden, und zwar zu einer Unsittlichkeit, aus der gar kein Entrinnen möglich wäre, weil eine solche Natur für sich nicht im Stande wäre, einen solchen Kampf herbeizuführen. Da alle Unsittlichkeit nach jener Auffassung strafbar ist, so müsste also auch ein solches gutes Naturell strafbar seyn, wovon es nur durch die Erwägung gerettet werden könnte, dass ein solcher Mensch, weil durch seine Natur zum Gut-Handeln prädestinirt und genöthigt, für unfrei und unzurechnungsfähig erklärt werden müsse; womit es freilich nicht stimmt, wenn, wie wir gesehen haben, Hegel sagt: die natürliche Schuldlosigkeit sey das, was nicht seyn solle, sey selbst das Böse, der Mensch solle schuldig seyn, und zwar durch seinen eigenen Willen. Aus diesen Widersprüchen giebt es sonach keine Rettung.

Jene Annahme, dass die Sittlichkeit in dem Kampfe mit dem Bösen bestehe, führt sodann zu der ferneren widersinnigen Consequenz, zu der sich jedoch Hegel und andere wirklich bekannt haben, dass der Kampf mit dem Bösen nicht aufhören, der Sieg über dasselbe nie errungen werden dürfe, sondern dass dieser Kampf in alle Ewigkeit perenniren müsse, weil es zugleich mit diesem Siege, mit dem Aufhören des Kampfes, auch mit der Sittlichkeit zu Ende seyn würde. Es ist in der That zu verwundern, dass diese Ethiker, wenn sie die Nothwendigkeit solcher Consequenzen erkannt haben, dabei nicht stutzig über ihre eigene Theorie geworden sind, dass in ihnen der Gedanke nicht aufgestiegen ist, ob denn nicht ihr Sittlichkeits-Begriff an einem Fehler laborire. Eine solche Erkennt-

niss scheint allerdings bei denjenigen durchzuschimmern, welche lehren, die höchste Stufe der Sittlichkeit sey die Liebe. Sie gerathen aber damit nur in eine neue Inconsequenz, indem sie dabei doch an jenem Sittlichkeits-Begriffe festhalten, Liebe aber einerseits, als ein Pathos, kein Verdienst ist und keinen Anspruch auf Belohnung hat, und andrerseits, wie Kant anerkannt hat, nicht geboten werden kann. Überdiess lässt sich auch nicht die ganze Sittlichkeit in Liebe concentriren, da z. B. die Sorge für sich selbst sich darunter nicht subsumiren lässt. —

Eine weitere Consequenz dieses Sittlichkeits-Begriffs ist es, dass nach ihm auch bei Gott, dem ja von jenen Ethikern das Prädicat der höchsten Sittlichkeit beigelegt wird, nicht nur ein unüberwindlicher, sondern auch ein unendlich harter Kampf mit dem Bösen, und zwar mit dem Bösen in ihm selbst — denn das gehört zu jenem Begriffe der Sittlichkeit — Statt finden müsste, womit aber das ihm doch gleichfalls beigelegte Prädicat der Heiligkeit aufgehoben wäre. Auf die Consequenz dieses Widerspruchs haben sich jedoch jene Ethiker nicht eingelassen; nur Hülsmann und Weisse haben, wie wir dieses schon früher angeführt haben, sich zu der Äusserung gedrungen gesehen, dass auch bei der Gottheit das Gefühl des Sollens nicht fehlen dürfe, ohne sich jedoch weiter dabei aufzuhalten; und Strauss hat, wie wir gleichfalls angeführt haben, darauf hingewiesen, dass das Prädicat der Heiligkeit Gottes, da dieselbe die metaphysische Möglichkeit des Bösen in sich schliesse, mit dem Begriffe der Absolutheit desselben in einem unlösbaren Widerspruch stehe; aber er ist darüber, wie dieser Widerspruch zu lösen sey, mit Stillschweigen weggegangen.

Ein zweideutiges Attribut, das aus jenem Sittlichkeits-Begriffe hervorgeht, ist sodann das, namentlich auch von Kant für die Sittlichkeit angesprochene, der sittlichen Würde. Diese sogenannte Würde beruht auf der Vorstellung, dass Sittlichkeit ein Verdienst sey, und ist nichts, als der Ausdruck des Bewusstseyns der eigenen Verdienstlichkeit und Vortrefflichkeit, welches Bewusstseyn man sonst mit Recht Pharisäismus nennt. Eine solche vor sich hergetragene Würde mag unter Umständen einer rohen Menge, mit der man es zu thun hat, imponiren, gegenüber von gebildeten und verständigen Menschen aber macht man sich dadurch lächerlich, und sollte sich einer solchen Prätension schämen. Die liebenswürdige naturwüchsige Sittlichkeit ist das Gegentheil einer solchen hässlichen Caricatur.

Damit, dass Sittlichkeit ein Verdienst seyn soll, welches An-

spruch auf Belohnung habe, steht in nothwendiger Correlation, dass Unsittlichkeit eine Schuld seyn soll, welche Strafe nicht nur verdiene, sondern auch wirklich zu gewärtigen habe. Denn wenn von einer solchen Strafe nicht die Rede seyn kann, so steht, wie wir schon im ersten Buche auseinandergesetzt haben, der Begriff einer Schuld in der Luft, es ist ein leeres Wort ohne Bedeutung. Wir haben dort ebenfalls bemerkt, dass der Begriff einer sittlichen Schuld der einer mit Freiheit verübten Übertretung eines verbindlichen Sitten-Gesetzes, also die Verletzung einer sittlichen Pflicht sey. Wir mussten uns aber auf dem Standpunkte, auf dem wir dort standen, wo wir nur thatsächlich gefunden hatten, dass keines der von uns betrachteten Moral-Principien den Erfordernissen eines solchen verbindlichen Gesetzes entspreche, auf die weitere Bemerkung beschränken, dass die Möglichkeit einer moralischen Verschuldung vorerst als eine problematische erscheine. Nachdem sich uns nun herausgestellt hat, dass es ein eine moralische Verbindlichkeit begründendes Sitten-Gesetz gar nicht geben, und somit auch von einer unbedingten sittlichen Pflicht nicht die Rede seyn könne, damit aber natürlich auch die Möglichkeit der Übertretung eines solchen Gesetzes und der Verletzung einer solchen unbedingten sittlichen Pflicht wegfällt, so hebt sich damit auch die Denkbarkeit einer sittlichen Schuld auf. Nur soweit die Staats-Gesetze unsittliche Handlungen mit Strafe bedrohen, wird durch deren Übertretung eine Schuld begründet. Wie aber solche Staats-Gesetze nur Rechts-Pflichten, und keine sittliche Pflichten begründen können, so liegt auch in ihrer Übertretung nur eine rechtliche, und keine sittliche Schuld. Handlungen, welche gegen die die allgemeine Willens-Meinung aussprechende Volks-Sitte anstossen, sind allerdings Unsittlichkeiten und ziehen den allgemeinen Tadel, den allgemeinen Unwillen und wohl auch die allgemeine Missachtung nach sich, da aber in allem dem nicht das, was man Strafe nennt, zumal keine in Vollstreckung eines verbindlichen Sitten-Gesetzes zugefügte Strafe zu erkennen ist, so wird dadurch auch der Begriff einer sittlichen Schuld nicht begründet.

Wenn unsre Billigung oder Missbilligung der Massstab für den sittlichen Werth des Wollens und Handelns wäre, so müsste dieses auch auf die Thiere Anwendung finden. Die auch bei ihnen sich äussernde Mutterliebe und andere sociale Eigenschaften derselben, so wie die Treue des Hundes und dergleichen, erregen unser Wohlgefallen und unsre Billigung, der Neid bei ihnen aber, wie z. B.

zwischen Hund und Katze, die Grausamkeit der Katze gegen die Maus und dergl. machen auf uns den Eindruck des Schlechten; aber wem ist es desswegen eingefallen, von einer Sittlichkeit und Unsittlichkeit, von einem Verdienst und einer Schuld dieser Thiere zu sprechen?

Zum Begriff einer Schuld, einer Verschuldung gehört, wie wir dieses gleichfalls schon früher dargelegt haben, dass der Schuldige desshalb vor einem dazu competenten Forum müsste zur Rechenschaft gezogen werden können. Nun besteht aber, abgesehen von den staatlichen Gerichten, welche jedoch nur Recht zu sprechen haben und denen keine sittliche Straf-Gerichtsbarkeit zukommt, ein solches Forum nicht. Es müsste ein göttliches Gericht seyn, das erst im Jenseits seine richterliche Functionen ausübte. Wir haben jedoch schon früher darauf hingewiesen, wie die Vorstellung von einem solchen jenseitigen göttlichen Straf-Gericht, des vielfachen Widersinns wegen, den dieselbe mit sich führt, eine philosophisch nicht denkbare Ungeheuerlichkeit sey, worüber wir uns freilich das Nähere für die Kritik der Religion vorbehalten müssen. Mit dieser Unmöglichkeit einer Rechenschafts-Ablegung vor einem zuständigen Sitten-Gericht fällt aber der Begriff einer sittlichen Schuld abermals in sich zusammen. Es schwebt überhaupt die ganze herkömmliche Sittlichkeits-Theorie bodenlos in der Luft, wenn man nicht ein solches jenseitiges, Herz und Nieren prüfendes Sitten-Gericht annimmt, wobei natürlich auch nur Gott als der moralische Richter angenommen werden könnte. Es liegt dieses so sehr auf der Hand, dass es eine der hauptsächlichsten Aufgaben jeder Sittenlehre seyn sollte, sich mit diesem Gegenstande eingehend und gewissenhaft zu beschäftigen und darüber Klarheit zu verbreiten zu suchen; aber siehe da, nicht in einer einzigen Sittenlehre — so viel wenigstens uns bekannt — findet man einen ernstlichen und wirklich auf die Sache eingehenden Versuch, dieses Problem zu lösen, sondern es pflegt gewöhnlich mit ein Paar allgemeinen Worten von der Gerechtigkeit Gottes über die Sache weggegangen zu werden. Das ist freilich das Leichteste und Einfachste, solche schwierige Probleme bei Seite liegen zu lassen; es ist das aber eine unverzeihliche Sünde (*sit venia verbo*) gegen die Philosophie. In wem ein wirklich philosophischer Geist weht, in dem muss gerade »des Schweren Reiz nie schlummernde Funken wecken«.

Wie es sich hiernach auf analytischem Wege ergeben hat, dass die Begriffe von moralischem Verdienst und moralischer Schuld

sich nicht halten lassen, und die Vorstellung, dass Sittlichkeit belohnt, Unsittlichkeit bestraft werden müsse, eine durchaus illusorische ist, so folgt dasselbe auch synthetisch daraus, dass, wie wir bewiesen zu haben glauben, die Vorstellung von der menschlichen Willens-Freiheit eine haltlose, gleichfalls auf Illusionen beruhende ist. Es versteht sich nehmlich von selbst, dass, wo keine Willens-Freiheit besteht, auch von Verdienst und Schuld, von Belohnung und Strafe nicht die Rede seyn kann.

Retrospective Bemerkungen über andere Theorien.

Von dieser unsrer Sittlichkeits-Theorie aus finden nun alle übrige aufgestellte ethische Theorien, so weit an ihnen nicht schon im ersten Buche eine vernichtende Kritik geübt worden ist, von selbst ihr Correctiv. Wir haben daher hier zu diesem Ende nur noch verhältnissmässig Weniges vorzutragen.

Vor allem haben wir zu constatiren, dass wir den Begriff des Sittlichen aus der idealen Höhe, in welcher ihn viele Ethiker, zumal Hegel, als eine unfassbare Idee in verschwimmenden, oft nicht mehr zu erkennenden Umrissen schweben lassen, auf das thatsächliche Gebiet des practischen Lebens herabgezogen, und an die Stelle einer solchen nebelhaften Idee einen reellen, greifbaren, deutlich gezeichneten und durchsichtigen Begriff der Sittlichkeit gesetzt haben, in welchem alle die unvermeidlichen Widersprüche der herkömmlichen, in's Überschwängliche gesteigerten transscendentalen Auffassung der Sittlichkeit von selbst ihre Auflösung und Verständigung finden. Jene überschwängliche Auffassungen des Sittlichen haben sich uns als phantastische Träumereien und Schwindeleien erwiesen, die sich an solchen Widersprüchen nicht zu stossen pflegen, denen es vielmehr zum Genusse zu gereichen pflegt, solche Widersprüche mit in den Kauf zu nehmen, sie mit einem Jargon unverständlicher, aber hochklingender Worte zu umhüllen und so der Sache den Schein eines heiligen Mysteriums zu geben. Wir unsrerseits haben keinen Sinn für solchen mysteriösen Flitter-Glanz, und es scheint uns vielmehr eine vorzügliche Aufgabe der Philosophie zu seyn, allen solchen angeblichen Mysterien, und zwar besonders dann, wenn sie mit einem heiligen Nimbus umgeben werden, mit einer nüchternen Verstandes-Kritik unbarmherzig auf den Leib zu gehen und solche mysteriöse Heiligen-Scheine als erkünstelte und illusorische Culissen-Kunststücke blos zu legen und zu vernichten.

Mysterien gehören nicht in die Philosophie, deren Beruf es vielmehr ist, alles dunkel Scheinende wo möglich zu einer durchsichtigen Klarheit zu bringen. Es ist in der Philosophie nicht um gleissende poetische Schönheit zu thun, sondern um Wahrheit, und zwar Wahrheit um jeden Preiss, selbst um den der Zerstörung poetischen Reizes.

Wenn nun aber jene hergebrachte transscendentale, mysteriöse und rigorose Sittlichkeits-Theorie, welche, wie J. G. Fichte, so auch Seydel, mit Recht nur aus einem Glauben ableitet [1], in Wahrheit auf nichts als irrthümlichen Vorstellungen und Illusionen beruht und vor dem Forum verständiger Wissenschaftlichkeit sich als durchaus unhaltbar erweist, so fragt man billig, wie es dabei doch möglich war und ist, dass dieser Sittlichkeits-Glaube bei den Cultur-Völkern der neuern Zeit ein so allgemeiner und inveterirter ist. Wir haben zwar eine christliche Sittenlehre, und so könnte es scheinen, dass jener Glaube mit dem Christenthum nicht nur in einem nothwendigen und untrennbaren Zusammenhange stehe, sondern recht eigentlich von ihm getragen werde. Es ist dieser Zusammenhang und der Umstand, dass die Erziehung sich die Einprägung der Grundsätze dieser christlichen Moral, wie sie sich im Laufe der Zeiten gestaltet hat, in die kindlichen Gemüther zu ihrer hauptsächlichen Aufgabe gemacht hat, allerdings ein zur Erklärung jener Thatsache mitwirkendes Moment, aber für sich allein ist es hiezu nicht ausreichend. Denn für's Erste bietet uns das Christenthum kein ganz umfassendes und in sich vollendetes System der Sittenlehre dar; dasselbe war vielmehr einer vielfachen Ausfüllung und Ergänzung bedürftig. Für's Zweite aber nehmen fast nur die theologischen Sittenlehren ausschliesslich die christliche Sittenlehre zu ihrer Grundlage, während dieses bei den philosophischen Sittenlehren eine Ausnahme bildet, die von Philosophen aufgestellten Moral-Principien vielmehr ihre Begründung abseits von dem Christenthum in ganz selbstständigen Reflexionen zu suchen pflegen. Was hat z. B. das Moral-Princip Kant's, welcher ja geradezu ausspricht, dass die ethische Gesetzgebung nicht aus einem göttlichen Willen fliessen dürfe, mit dem Christenthum zu schaffen, oder das Ulrici'sche Princip der Vervollkommnung? Für's Dritte sodann sind, wie wir früher gesehen haben, nicht nur viele Philosophen, welche strenge Moralisten sind, schwankend darüber, ob die Moral überhaupt nur in irgend eine Beziehung zur Religion gebracht werden

[1] Ethik. S. 29. 30.

dürfe, sondern mehrere, welche jene Frage verneinen, wie Zeller, Frauenstädt, Planck, sind doch entschiedene Moralisten des alten Styls; ja es giebt auch solche, wie Strauss und Feuerbach, welche die Religion, als ein Verhältniss zu Gott, geradezu verwerfen, und doch an der hergebrachten Sittenlehre festhalten. Dieser sittliche Glaube muss daher noch andere Grundlagen haben, als das Christenthum und überhaupt die Religion.

Nun ja. Wir haben gesehen, wie es die Einrichtung und Ökonomie des Menschenthums von selbst und nothwendig mit sich bringt, dass sich in jedem socialen Kreise, namentlich in jedem Volke, über die Art des Zusammenlebens eine Sitte, eine Volks-Sitte mit massgebender Auctorität bilden muss. Bei rohen und wilden Völkern wird die Herrschaft dieser Sitten in gedankenloser Naivität eben nur so hingenommen, wie sie sich einmal gebildet hat. Mit zunehmender Cultur kann jedoch auf diesem naiven Standpunkte nicht stehen geblieben werden. Es wird hier dem Menschen zum Bedürfniss, alle Verhältnisse und Beziehungen, in die er sich gesetzt findet, in die Höhe des Gedankens zu erheben; das ist auch bei dieser Sitte der Fall. Es kommt hier dem Menschen zum Bewusstseyn, dass eine solche massgebende Ordnung für das Zusammenleben bestehen muss, dass dieselbe eine Nothwendigkeit ist. Dieses Bewusstseyn führt ihn aber von selbst auf die Frage: worauf denn diese Nothwendigkeit beruhe. Über die Beantwortung dieser wahrhaftig eben nicht besonders schwierigen Frage ist man sich jedoch nicht klar geworden. Eine kalte blose Verstandes-Reflexion hätte einfach, wie bei der Rechts-Frage, zu dem Ergebniss führen müssen, dass bei den vielfach extravaganten Neigungen und Gelüsten der Menschen das Bedürfniss habe laut werden müssen, über eine erspriessliche Art und Weise jenes Zusammenlebens sich auf eine zweckdienliche Weise gegenseitig mit einander zu verständigen, und dass eine solche Verständigung auch wirklich in der Volks-Sitte ihren Ausdruck gefunden habe. Und wenn gesunder angelegte Naturen, ohne jede Verstandes-Reflexion und ohne eine solche Verständigung in sich selbst und in ihrem natürlichen Gefühle eine Hinneigung zu dem Sittlichen und eine Abneigung gegen das Unsittliche tragen, so sollte darin wahrhaftig nichts anderes, als eine glückliche Natur-Anlage erblickt werden. Aber es ist eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Denkens, bei solchen das rein Empirische transscendirenden Fragen in einer einfachen und natürlichen Lösung derselben keine Befriedigung zu finden, sondern denselben einen tieferen Sinn beizulegen, und zu glauben, dass das

Verständniss derselben in geheimnissvollen, für ein schlichtes Denken verschlossenen Verhältnissen zu suchen sey. So bemüht man sich dann, ein metaphysisches Gesetz auszusinnen, von welchem jene auch dem gewöhnlichsten Verstande sich aufdrängende Nothwendigkeit in dialectischer Folgerichtigkeit sich ableiten lassen soll, d. h. den natürlichen social-sittlichen Instinct auf ein philosophisches Princip zurückzuführen, wobei dann Kant allerdings Recht behält, wenn er sagt, dass eine solche philosophische Moral keinen Anspruch auf Popularität machen könne [1]. In dieser Sucht des Hypostasirens des einfach Menschlichen liegt der hauptsächlichste Grund für die Formulirung der unnatürlich geschraubten Sittlichkeits-Begriffe und der überschwänglichen Moral-Theorien, denen wir begegnet sind.

Mit dieser Sucht des Hypostasirens geht dann die Eitelkeit, wohl auch wirklicher Hochmuth, und die Tadel-Sucht gegen andere Hand in Hand. Das social-sittliche Bedürfniss in aller Einfachheit und Anspruchslosigkeit als eine menschliche Natur-Anlage aufzufassen, das ist viel zu prosaisch, um der abenteuernden Phantasie genügen zu können. Diese Phantasie will für alles schimmernde und überschwängliche Embleme haben, die auf die einfachsten Verhältnisse einen glorificirenden Abglanz werfen. So wählt sich das sittliche Gefühl den hohen Namen einer transscendentalen, gottverwandten Sittlichkeit zu ihrer Devise, und wiegt sich in der der Eitelkeit schmeichelnden Vorstellung eines Verdienstes vor Gott. Es ist wirklich ergötzlich, wie die Leute häufig, je mehr sie des eigenen Denkens unfähig sind, um so mehr von einem sentimentalen und sich selbst beräuchernden, aber total missverständlichen Gerede von Sittlichkeit übergehen. Diese Selbst-Verherrlichung ist dann natürlich mit der Sucht, andere wegen ihrer Unsittlichkeit auf die intoleranteste Weise zu verdammen, vergesellschaftet. Ja es ist diese Verdammung die nothwendige Folie des eigenen Tugend-Bewusstseyns. Mit sich selbst könnten wohl die meisten vermöge ihrer natürlichen Anlagen ohne eine rigorose Moral schon leidlich fertig werden, aber zur Verurtheilung der andern bedürfen sie der Geissel einer solchen Moral. Wie würde es hergehen auf dieser Welt — hört man da schaudernd ausrufen —, wenn keine lohnende und strafende sittliche Ordnung bestünde! Und doch hat die Menschheit bestanden, ehe es ein Sitten-Gesetz gab und ehe man von einer sittlichen Ordnung etwas wusste. Beides haben sich erst die Menschen selbst im Laufe der Zeiten ausersonnen; die gallican-

[1] Werke. Bd. VIII. S. 32—33.

ische Schule aber zeigt, dass man auch in neuerer Zeit beides noch für entbehrlich erachten kann.

Zu diesen Erklärungs-Gründen des sittlichen Glaubens kommt dann noch die Denk-Faulheit der grossen Menge, das Hängen an einem alt hergebrachten, von Geschlecht zu Geschlecht vererbten Glauben, und endlich der Einfluss der in ihrem Standes-Interesse an einer religiösen Moral mit Fanatismus festhaltenden Geistlichkeit.

Durch unsre Erklärung der Sittlichkeit sind nun alle die idealistischen, phantastischen und transscendentalen Sittlichkeits-Begriffe und alle die aufgestellten und mit Aufwendung so vieler Kunst zu begründen gesuchten Moral-Principien von selbst beseitigt, ohne dass es nöthig wäre, sie, um die Haltlosigkeit aller einzelnen speciell aufzudecken, hier noch einmal Revue passiren zu lassen. Dabei glauben wir auch insbesondere nachgewiesen zu haben, dass die Ableitung der Sittlichkeit von einer göttlichen Gesetzgebung und überhaupt jede principielle Verbindung derselben mit der Religion nicht nur auf blosen unhaltbaren Einbildungen beruht, sondern auch die grössten Widersprüche und Verkehrtheiten in sich enthält.

Am nächsten an die Wahrheit scheinen diejenigen Theorien zu streifen, welche die Sittlichkeit aus der menschlichen Natur selbst herzuleiten suchen, wie wenn Zeller sagt: die Sittlichkeit bestehe darin, dass der Wille sich seiner Idee gemäss bestimme, das Sittliche sey das immanente Gesetz des Geistes selbst; wobei er in Übereinstimmung mit Hegel zu dem Satze geführt wird, dass das individuelle Interesse sich dem allgemeinen unterzuordnen habe; oder wenn Strauss sagt: das sittliche Handeln sey ein Sichbestimmen nach der Idee der Gattung, welche der einzelne Mensch in sich zu verwirklichen, sich dem Begriff und der Bestimmung der Menschheit gemäss zu machen und zu erhalten habe; oder J. H. Fichte: Die practischen Ideen drücken das ewige Wesen des Menschen in seinem Willen aus; es durchwalte ein einziger Grund-Wille die ganze Menschheit, das Gute sey das, was einem jeden Weltwesen als seine Urbestimmtheit eingebildet sey; oder Trendelenburg: das sittliche Gebot sey, in jedem Augenblicke Mensch zu seyn und das eigenthümliche Menschen-Wesen zu erfüllen. Man kommt mit solchen Sätzen nur aus dem Grunde nicht von der Stelle, weil es sich ja eben fragt, was denn die Idee des Menschen und des menschlichen Willens, oder — nach J. H. Fichte — die Urbestimmtheit des Menschen sey, und, wenn dieses auseinandergesetzt wird, dann doch nichts anderes herauszukommen pflegt, als

die herkömmliche Sittlichkeit, so dass man sich dabei nur im Kreise dreht. Allerdings kann der Begriff des Sittlichen aus nichts anderem, als aus der Natur des Menschen selbst geschöpft werden, aber nicht aus einer durch die Phantasie willkührlich geschaffenen und thatsächlich ungreifbaren Idee dieser Natur, sondern daraus, wie diese Natur des Menschen in Wirklichkeit theils in der Mannigfaltigkeit der Individualitäten, theils in ihrer gesammten Erscheinung gestaltet ist und sich zu erkennen giebt, und aus den natürlichen Bedürfnissen, die bei dieser Combination der Menschheit im Interesse eines erspriesslichen Zusammenlebens erwachen und sich geltend machen müssen; wobei es durchaus nicht erforderlich ist, behufs der Befriedigung dieser Bedürfnisse Succurs in einer eingebildeten, die einfache Wirklichkeit überragenden Ideen-Welt zu suchen.

Bei unsrer Auffassung werden nun auch die gesteigerten Begriffe von gut und böse auf ein einfaches und natürliches Verhältniss zurückgeführt. Wir kennen kein sittlich Gutes, zu dessen Begriff es gehörte, einen Kampf gegen das Böse, und zwar gegen das in der eigenen Natur des Individuums liegende Böse, zu führen, und durch die siegreiche Durchführung dieses Kampfes sich ein eingebildetes Verdienst zu erwerben. Sittliche Vollkommenheit bestünde vielmehr nach uns darin, dass nicht nur der Wille ausschliesslich auf das Gute gerichtet wäre, sondern dass auch gar kein Motiv für das Nicht-Gute sich geltend machen könnte, dass das Nicht-Gute gar nicht im Stande wäre, einen Reiz auf das Ich auszuüben. Ein solcher Reiz des Nicht-Guten wirft schon einen Schatten auf das reine Licht sittlicher Vollkommenheit. Dieses Ideal sittlicher Vollkommenheit, einer schattenlosen sittlichen Reinheit, ist freilich in Wirklichkeit wohl kaum anzutreffen; es wäre aber die vollendete sittliche Schönheit, d. h. die vollendete Schönheit der Sittlichkeit. Die schöne Sittlichkeit, die über jeden Reiz des Nicht-Guten oder Bösen erhaben wäre, wäre nach uns die höchste Sittlichkeit, während sie nach der gewöhnlichen Sittlichkeits-Theorie als nicht-sittlich, d. h. als unsittlich prädicirt werden muss. Ein Verdienst käme freilich dieser kampflosen schönen Sittlichkeit nicht zu, und daher auch kein Anspruch auf Belohnung; aber das ist eben der grosse Fehler der gewöhnlichen Sittlichkeits-Theorie, auf welchen Fehler fast alle die Widersprüche dieser Theorie zurückzuführen sind, dass Sittlichkeit ein durch Glückseligkeit abzulohnendes Verdienst seyn soll. Eine solche vollendet schöne Sittlichkeit würde sich indessen ihrer Liebenswürdig-

keit wegen immerhin der allgemeinen Anerkennung zu erfreuen haben, während das Nicht-Gute den allgemeinen Widerstand hervorruft, und das dem Guten oder der Volks-Sitte absichtlich Entgegentretende, d. h. das Böse, den allgemeinen Unwillen und die allgemeine Missachtung auf sich ziehen würde, ohne aber desswegen zu einer gerichtlich abzurügenden Schuld zu werden.

Mit dieser Auffassung des Bösen als einer strafwürdigen Schuld fällt nun auch das von selbst damit zusammenhängende, und namentlich von Hegel und Zeller betonte Merkmal desselben, dass dabei das Böse als solches erkannt werden, es von der Erkenntniss und dem Bewusstseyn des Bösen begleitet seyn müsse. Eine Bedingung der Strafbarkeit ist allerdings die Zurechenbarkeit; zurechenbar aber ist nur dasjenige Böse, dessen sich der Thäter bei der That als eines Bösen bewusst war; hat er die Handlung für eine gute oder auch nur für eine gleichgültige gehalten, so trifft ihn dabei keine strafbare Schuld. Hört nun aber das, was man böse nennt, auf, eine strafbare sittliche Verschuldung zu seyn, so ist es an sich und für das sociale Wohl ziemlich gleichgültig, ob der Handelnde bei einer That sich der Unsittlichkeit derselben bewusst war, oder nicht.

Bei unsrer Auffassung findet nun auch die Frage: ob der Mensch von Natur gut oder böse sey, von selbst ihre Lösung. Diese Frage ist, wenn dabei gut und böse in dem hergebrachten Sinne von sittlich gut und sittlich böse genommen wird, überhaupt eine sehr seltsame. Es soll ja zum Begriffe des Sittlichen gehören, dass es in einem bewussten Kampfe mit dem Bösen, und zwar mit dem Bösen der eigenen Natur, bestehe; und es wäre daher eine Bedingung der Möglichkeit der Sittlichkeit, dass die menschliche Natur *ab ovo* Elemente des Bösen enthielte; aber ebenso auch eine Anlage zum Kampfe gegen diese Elemente. Die menschliche Natur müsste daher dem Keime nach beides, Gutes und Böses, in sich enthalten. Da aber effective Sittlichkeit oder Unsittlichkeit nur nach Massgabe dieses Kampfes Gestalt gewinnen würde, ein solcher Kampf aber nicht sofort nach der Geburt, sondern erst nach dem Heraustreten aus der ersten unschuldigen und unbewussten Kindheit sich entspinnen kann, so kann von einem demselben vorangehenden sittlich guten und sittlich bösen Charakter der menschlichen Natur gar nicht die Rede seyn. Überdiess aber soll es ja zum Begriffe des sittlich Guten gehören, dass es etwas Verdienstliches ist und Anspruch auf Belohnung hat, zum Begriffe des Bösen aber, dass es eine strafbare Verschuldung ist. Wie kann

aber dem Menschen seine ihm angeborene Natur, die er sich ja nicht selbst gegeben hat, moralisch imputirt, ihm zum Verdienst oder zur Schuld angerechnet werden? Die Frage hat daher, wenn dabei von (sittlich) gut und böse die Rede ist, in Wahrheit gar keinen Sinn. Einen Sinn hätte es nur, wenn gefragt würde, ob der Mensch von Natur mehr zu dem objectiv Guten oder zu dem objectiv nicht Guten inclinire, d. h. ob bei ihm von Natur die sinnlichen und egoistischen, oder die socialen und humanen Triebe und Instincte prävaliren. Auf diese Frage wäre die Antwort einfach die, dass diess bei den verschiedenen Individuen verschieden sey, dass bei dem einen diese, bei dem andern jene Triebe und Instincte mit einer grösseren Stärke auftreten, im Allgemeinen aber überall beide neben einander bestehen und sich geltend machen werden. Es kann sonach auch über die objectiv gute oder objectiv nicht gute Anlage der menschlichen Natur nicht im Allgemeinen abgesprochen werden, sondern es könnte nur etwa gesagt werden, die einen Individuen seyen von Natur gut, die andern von Natur schlecht, natürlich mit verschiedenen Zwischen-Stufen, Gradationen und Schattirungen. An sich betrachtet kann jedoch den verschiedenen Naturellen, die kein Mensch sich selbst giebt, weder das Prädicat gut, noch das Prädicat schlecht im sittlichen Sinne beigelegt werden.

Sicher liegt es nur in dem Plane des ganzen Menschen-Instituts, dass eine solche Verschiedenheit unter den Individuen herrsche, dass diese Gegensätze sich an einander reiben und das Leben und die Geschichte der Menschheit hiernach die Form eines vielgestaltigen und wechselvollen Drama's annehme, wie denn auch, so lange es eine Menschen-Geschichte giebt, eine solche Verschiedenheit der Individuen im Ganzen in demselben Mass-Verhältniss bestanden hat. So erscheint es eben gerade als die Aufgabe der Menschheit, aus diesem Gemisch und Gewirre von Gegensätzen sich erträgliche Zustände zurecht zu machen, wobei sie natürlich von selbst darauf geführt wird, dasjenige Gebaren und Handeln, das ihr hiebei nicht taugt und das den von ihr erstrebten erspriesslichen socialen Zuständen hindernd in den Weg trit, oder sie gefährdet, zu bekämpfen, zu verwerfen und zu verurtheilen, und dagegen das ihr Förderliche auf jede Weise zu begünstigen und zu bevorzugen; wobei sie sich nur bescheiden sollte, diesen für ihren eigenen Haushalt sich gegebenen Gesetzen keine Bedeutung über diese ihre menschliche Sphäre hinaus vindiciren zu wollen.

Es ist in der That zu verwundern, dass von all den Philosophen, welche das Wesen der Sittlichkeit zu einem Gegenstand ihres Nachdenkens gemacht haben, kein einziger das hier in Wirklichkeit obwaltende Verhältniss, das uns als ein so einfaches und leicht zu begreifendes erscheint, wirklich durchschaut hat. Auch der grosse und scharfsinnige Kritiker Kant ist ganz in dem hergebrachten Begriffe von sittlich gut hängen geblieben, indem er seinen Reflexionen diesen Begriff, der natürlich den Bestand der Willens-Freiheit zu seiner Voraussetzung hat, anstatt ihn kritisch zu untersuchen, ohne weiteres als etwas Feststehendes zu Grund gelegt hat, somit sehr unkritisch von der Vorstellung eines sittlich guten Willens ausgegangen ist, und nun nur diesen Begriff des Sittlich-Guten auf ein Princip zurückzuführen bemüht war; wobei er aber einerseits sich genöthigt gesehen hat, mit der ihm unentbehrlichen Freiheit sich in die paradoxe Abenteuerlichkeit seines Prädeterminismus zu flüchten, und andrerseits die sittliche Strenge seiner Autonomie in der Annahme Gottes als moralischen Gesetzgebers und in der Heteronomie des Zweckes der Glückseligkeit untergehen zu lassen. Hiebei wollen wir in Betreff des Prädeterminismus nur noch auf den in ihm liegenden Widerspruch aufmerksam machen, dass sich nach ihm der (intelligible) moralische Charakter in einem dem bewussten Leben vorangegangenen Zustand gebildet haben müsste, diese Bildung eines moralischen Charakters aber nach Kant consequenter Weise nur möglich wäre nach Massgabe seines Moral-Princips, dass demnach der Mensch schon in jenem vorbewussten Zustande unter der Herrschaft jenes Princips gestanden seyn, und also, da das Princip ein selbstgeschaffenes, autonomes seyn soll, dasselbe in jenem Zustande aufgestellt haben müsste, was doch ohne Bewusstseyn eine Undenkbarkeit ist. Und wenn der intelligible moralische Charakter bei'm Eintrit in das bewusste Leben schon fix und fertig ist, so dass die einzelnen Handlungen mit Natur-Nothwendigkeit aus demselben folgen, wozu bedarf es dann in diesem empirischen Leben noch der Aufstellung eines Moral-Princips und moralischer Gebote, welche ja von gar keiner Wirkung mehr seyn könnten?

Bei allen diesen Verirrungen Kant's ist es jedoch anzuerkennen, dass er sich doch bemüht hat, der Sittenlehre eine neue Grundlage und eine neue Gestalt zu geben. Dagegen stösst man so vielfach auf sogenannte ethische Systeme, denen es gar nicht einfällt, die hergebrachten sittlichen Vorstellungen und Begriffe auch nur ent-

fernt einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen, dieselben vielmehr stillschweigend als dogmatisch feststehend hinnehmen, und denen es nur darum zu thun ist, die ganze Ethik in einer künstlichen und geschraubten Weise auf ein werthloses trockenes Gerippe von abstracten Begriffen zurückzuführen. Von diesen Systemen ist namentlich dasjenige Schleiermachers zu nennen, das ohne einen irgend fruchtbaren, in die Sache selbst eingehenden Gedanken darzubieten, ein Beispiel des schaalsten, unerquicklichsten und sichtbar gewaltsam zu Stande gebrachten Formalismus ist.

Auf dem Standpunkte der hergebrachten Sittlichkeits-Theorie wird man am Ende freilich mit Nothwendigkeit darauf geführt, dass das ethische Princip nur ein formales ohne materiellen Innhalt seyn könne. Ulrici hat dieses erkannt, indem er, wie wir schon früher angeführt haben, sagt: Der Gehalt des ethischen Normal-Begriffs könne nur ein formaler seyn; daraus sey es zu erklären, warum es bis jetzt noch nicht gelungen sey, jenen Innhalt so zu bestimmen, dass er allgemeine Anerkennung gefunden hätte. Wir haben gesehen, wie verschieden in materieller Beziehung die aufgestellten Moral-Principien sind. Das, was durch alle ethische Theorien allein als ein allgemeiner Gedanke, in Betreff dessen keine Differenz der Ansichten besteht, hindurchgeht, das ist nur die Voraussetzung, dass es irgend ein Ethos geben müsse, wobei jedoch von dem Innhalt desselben abgesehen werden müsse. Die Consequenz dieser allgemeinen Voraussetzung ist nun aber, dass die Ethik keine transscendentale seyn, d. h. dass Gott nicht der moralische Gesetzgeber seyn kann. Denn in diesem Falle müsste das Gesetz nothwendig einen materiellen Innhalt haben. Ein rein formales Gesetz, wie das Kant'sche: Handle so, dass die Maxime deines Handelns zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist, oder die J. G. Fichte'schen Principien: Freiheit und Selbstständigkeit, Unabhängigkeit von der Natur, ein der Erkenntniss der ursprünglichen Bestimmung der Dinge gemässes Handeln, oder das Schelling'sche Princip: Sey! sey absolut identisch mit dir selbst, strebe durch Autonomie ein Wesen an sich zu werden, und ähnliche Principien, könnten selbstverständlich nicht der Ausdruck eines von Gott den Menschen gegebenen Sitten-Gesetzes seyn. Der Innhalt eines solchen Gesetzes müsste vielmehr ein greifbar materieller, das Gesetz müsste schlechthin practisch, klar und gemeinverständlich seyn, und es würde ihm auch bei seiner göttlichen Auctorität die allgemeine Anerkennung nicht fehlen können. Wenn sich nun also keines von allen aufge-

stellten Moral-Principien eines solchen göttlichen Ursprungs mit Recht rühmen kann, und hiemit der angebliche transscendentale Charakter der Sittlichkeit in das Nichts von Prätensionen der einzelnen Ethiker auseinanderstäubt, so ist hiemit der ganzen herkömmlichen Sittlichkeits-Theorie, welche wesentlich darauf beruht, dass dem Sitten-Gesetz eine absolute, alle menschliche Erwägungen und Gedanken transscendirende und unbedingt verpflichtende Kraft und Glültigkeit zukomme, abermals der Boden entzogen; denn wie lässt sich diese verbindliche Kraft begründen, wenn der Mensch selbst sich sein Sitten-Gesetz macht, und zwar der eine Ethiker dieses, der andere jenes?

Wir verwerfen indessen, wie sich gezeigt hat, eine Sittenlehre keineswegs, wir bestreiten ihr nur die Berechtigung, sich einen transscendentalen Charakter beizulegen, und beschränken sie auf das lediglich im Diesseits sich bewegende Streben nach einem möglichst glücklichen und angenehmen Zusammenleben der Menschen. Da sie hiernach sich einen Zweck setzt, etwas, das noch nicht wirklich ist, erst zu erreichen sucht, so ist sie nicht, wie J. G. Fichte in idealistischem Verstande wollte, eine blose Seyns-Lehre. Noch eher könnte man sich den Ausspruch Schleiermacher's gefallen lassen: die Ethik sey der beschauliche Ausdruck des endlichen Seyns, wenn man ihn nehmlich so sollte deuten dürfen, dass Schleiermacher in toleranter Weise allen Natur-Trieben ihre Berechtigung habe zugestehen und nur ein sachdienliches Vertragen derselben mit einander habe empfehlen wollen.

Objectivität und Subjectivität des Guten und Nicht-Guten.

Sittlichkeit im gewöhnlichen Sinn wäre ihrem Begriffe nach etwas blos Subjectives, eine Sache der Gesinnung und des Willens. In seinen Consequenzen muss dieses jedoch zu Unzuträglichkeiten führen. Es könnte dabei gar nicht in Frage kommen, ob eine Handlung an sich und in ihren Folgen objectiv gut sey; und wir haben auch gesehen, dass von einigen dieses so weit getrieben wird, dass sie fordern, bei dem pflichtmässigen Handeln dürfe nach den Folgen desselben gar nicht gefragt werden. Wenn die Gesinnung, also die subjective gute Absicht, im Sittlichen das Entscheidende ist, so muss daraus folgen, dass, was doch nicht uneingeschränkt zugegeben werden kann, der gute Zweck die Mittel heilige; denn der, welcher sich schlechter Mittel zu einem von ihm für gut ge-

haltenen Zwecke bedient, hat doch entschieden eine gute Final-Absicht. Ausserdem muss aber dann auch jeder Thorheit und jedem Fanatismus freier Lauf gelassen werden. Die Greuel, die der Fanatiker in dem Wahne, seinem Gotte damit zu dienen, begeht, die Scheusslichkeiten, welche sich ein Jesuit erlaubt, um damit seiner Ordens-Regel nachzukommen, müssen für sittliche erklärt werden, wenn die Sittlichkeit lediglich in der subjectiven Gesinnung besteht. Diese Consequenz hat denn auch Zeller zu dem Ausspruche geführt, dass ein Räuber nach Umständen ein edlerer Mensch seyn könne, als ein objectiv rechtschaffener Mann [1]. Es folgt das alles mit Nothwendigkeit aus dem, was Zeller, wie Hegel, in vollständiger Gemässheit mit der hergebrachten Sittlichkeits-Theorie geltend machen, dass zum Bösen das Bewusstseyn, die Erkenntniss des Bösen gehöre. Ebenso folgt aus diesem Grundsatze, dass, wenn einer eine objectiv gute Handlung begeht in der Meinung, damit das Sitten-Gesetz zu verletzen, ihm diese Handlung als eine Sünde imputirt werden muss. Ferner folgt daraus, dass, wie dieses auch von Zeller geschehen ist [2], der Stand der Unschuld als der Stand der sittlichen Rohheit bezeichnet werden müsste, weil hier von einer guten Gesinnung noch nicht die Rede seyn kann; und Hegel hätte dann ganz Recht, wenn er sagt: die natürliche Schuldlosigkeit sey das, was nicht seyn solle, der Mensch solle schuldig seyn.

Diese Subjectivitäts-Theorie ist jedoch eine durchaus verfehlte. Das, was sich zu einer Sittlichkeits-Theorie ausgebildet hat, hat seinen Entstehungs-Grund, wie wir gefunden haben, lediglich in dem Bestreben, das, was — und zwar besonders in socialer Beziehung — für objectiv gut gehalten wird, zu verwirklichen, und dem objectiv nicht Guten vorzubeugen, ihm entgegen zu treten. Das, was dieses allgemeine und individuelle Wohl fördert, das muss jenem Bestreben gemäss willkommen seyn und gebilligt werden, d. h. es ist, wenn es von einem menschlichen Willen ausgeht, sittlich gut. Das Innerliche, Subjective, die Motive, die Gesinnung des Handelnden sind dabei an sich für das allgemeine Interesse durchaus gleichgültig. Weil aber die Motive die Entstehungs-Gründe der Handlungen sind, so muss die Gesellschaft dafür Sorge tragen, in den Einzelnen solche Motive zu erregen, welche ein objectiv gutes Handeln verursachen. Um diese Motive an sich ist es ihr nicht zu thun, sie

[1] Theolog. Jahrbücher. Bd. VI. S. 85.
[2] A. a. O. S. 58.

sind ihr nur die Mittel zu dem Zwecke der Verwirklichung des objectiv Guten. Ob einer objectiv gut handelt aus Gehorsam gegen ein vermeintliches göttliches Gebot, oder weil er sich eine jenseitige Seligkeit verdienen will, oder weil er nach allgemeiner Achtung strebt, oder weil er ein solches Handeln sich selbst zum Gesetze gemacht hat, oder weil er von Natur eine Neigung zur Verwirklichung und Förderung des objectiv Guten hat, oder aus welchem anderem Grunde, das kann der Gesellschaft total gleichgültig seyn; sie wünscht und bezweckt eben diese Verwirklichung des objectiv Guten, und die Handlungen, welche diesem ihrem Wünschen und dieser ihrer Absicht gemäss sind, sind für sie sittlich gut. Es giebt jedoch auch nicht nur für sie, sondern auch in Wirklichkeit und an sich keinen andern richtigen und wirklich begründeten Massstab für das Sittlich-Gute des Handelns und der Motive desselben, als den der Verwirklichung des objectiv Guten. Alle andere Motive des Gut-Handelns, so weit sie nicht egoistischer Natur sind und daher nach der herkömmlichen Sittlichkeits-Theorie auf das Prädicat der Sittlichkeit keinen Anspruch zu machen haben, haben sich uns als eitel und zum grossen Theil als auf Illusionen beruhend erwiesen. Insbesondere glauben wir zur Genüge nachgewiesen zu haben, dass das Motiv der Befolgung eines göttlichen Gebotes oder eines von Gott erlassenen Gesetzes ein auf Illusionen beruhendes ist, da eine von Gott relevirende Sitten-Gesetzgebung sich uns als eine Unmöglichkeit herausgestellt hat. Motive aber, welche auf Illusionen beruhen, können keinen Anspruch auf das Prädicat der Sittlichkeit machen. Ausser diesem Motive könnte aber nur etwa noch das Kant'sche der Achtung vor dem sich selbst gegebenen Sitten-Gesetz jenes Prädicat prätendiren. Allein Kant erklärt ja selbst seinen kategorischen Imperativ und seine unbedingte practische Nothwendigkeit, und eben damit seine sittlich verbindliche Kraft, für unbegreiflich und unerweislich. Ohne den unzweifelhaften Bestand einer durch dasselbe begründeten sittlichen Verbindlichkeit kann aber die Befolgung eines Gesetzes für sich auch nicht zu einem sittlichen Motive werden, wesshalb Kant, wie wir gesehen haben, den Ausweg ergreift, dass man, um sich eine dadurch begründete sittliche Verbindlichkeit anschaulich zu machen, Gott als den Geber des Gesetzes und die Vernunft nur als dessen Sprecher zu denken habe; womit wir also auf den vorigen Standpunkt eines göttlichen Gesetzes gestellt sind.

Wir wollen mit alle dem nicht sagen, dass der subjectiven

Gesinnung gar keine Bedeutung beizulegen sey. Sie muss nur bei der sittlichen Beurtheilung der einzelnen Handlungen gegenüber von der Erwägung, ob dieselben objectiv gut oder nicht gut sind, zurücktreten. Eine constant auf das objectiv Gute gerichtete Gesinnung hat desshalb einen grossen Werth, weil darin die sicherste Gewähr für die Realisirung des objectiv Guten liegt; und es ist ganz natürlich und berechtigt, wenn diejenigen, welche sich selbst für das objectiv Gute interessiren, eine solche constant gute Gesinnung achtungswerth und liebenswürdig finden. Nur ist es verkehrt und widersprechend, wenn eine solche für etwas Verdienstliches und Zubelohnendes geachtet wird — widersprechend, weil, wie wir schon wiederholt bemerkt haben, die beste und constanteste gute Gesinnung diejenige ist, welche auf einer angeborenen Natur-Anlage beruht, eine solche Natur-Anlage aber nichts Verdienstliches ist.

Der Grund, warum im Sittlichen der subjectiven Gesinnung eine solche überwiegende Bedeutung beigelegt wird, liegt hauptsächlich darin, dass man ein dereinstiges Sitten-Gericht statuirt, vor welchem die Handlungen und das ganze Verhalten mit absoluter Gerechtigkeit gewogen und abgewandelt werden sollen, und dass man sich diese Gerechtigkeit nicht anders vorstellen kann, als dass hier der sittliche Werth des Thuns nicht nach seinem zufälligen äussern Erfolg, sondern nach dem Willen und also nach der Gesinnung bestimmt werde. Damit kommt man jedoch bei einem absolut gerechten Gericht, wie man sich jenes Gericht vorstellt und vorstellen muss, immer wieder in die Brüche. Ein diesseitiges, nur hypothetische Gerechtigkeit übendes Gericht kann sich damit begnügen, eine That nach der Willens-Absicht und nach der Gesinnung des Thäters zu beurtheilen; und die Frage der Zurechenbarkeit bestimmt sich hier einzig danach, ob dessen Willens-Entschliessung bei der einzelnen Handlung nicht durch ausserordentliche äussere oder innere Umstände necessitirt gewesen sey. Das jenseitige Sitten-Gericht müsste jedoch tiefer gehen. Die Frage nach Verdienst und Schuld könnte hier nicht bei der Ermittlung der Gesinnung stehen bleiben, sondern es müsste weiter erhoben werden, ob und wie weit auch diese Gesinnung dem Individuum zugerechnet werden könne. Da würde sich denn nicht nur ergeben, dass gerade die beste und constanteste gute Gesinnung, nehmlich die auf einer angeborenen Natur-Anlage beruhende, eine ganz verdienstlose, ein angeborener egoistischer und antisocialer Hang aber etwas nicht zu Imputirendes sey, sondern es könnte überhaupt kein Zweifel

darüber bestehen, dass der Mensch seinen sittlichen Charakter und seine sittliche Gesinnung sich nicht mit Freiheit geschaffen habe, sondern dass der bei den einzelnen Menschen so verschiedene sittliche Habitus bei allen theils das Ergebniss des ihnen angeschaffenen Naturells, theils das Product äusserer Einflüsse sey; es würde klar und offen da liegen, dass von Willens-Freiheit, und daher von Zurechnung, ohne welche man sich eine Sittlichkeit nicht denken zu können pflegt, und von Verdienst und von Schuld gar nicht die Rede seyn könne. Eben damit würde aber dieses Sitten-Gericht selbst wegfallen. Es ergiebt sich demnach, dass der Glaube an ein solches Gericht ein aus illusorischen Voraussetzungen sich gestaltendes Phantasie-Bild ist, und dass die Werthschätzung der sittlichen Gesinnung nach Massgabe des voraussetzlich im Jenseits ergehenden sittlichen Richterspruchs eben die Bedeutung einer grundlosen phantastischen Einbildung hat. Es bleibt somit dabei, dass bei der Frage nach der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung die objective Seite das Entscheidende ist. Will man daran einen subjectiven Massstab legen und die Frage der Zurechenbarkeit stellen, so stösst man auf die bedenklichsten Schwierigkeiten, die zu der Einsicht führen müssen, dass die Frage der Imputabilität zwar vor einem irdischen Richter gestellt werden kann, ihre Bedeutung aber nicht über die Grenzen dieses Erden-Lebens erstreckt. Diess gilt demnach auch von dem Werthe einer sittlichen oder der Verwerflichkeit einer unsittlichen Gesinnung. Die Bedeutung beider ist in Wahrheit eine rein practische und diesseitige.

Die Gesinnung kann indessen wesentlich einen verschiedenen Charakter haben; sie kann entweder in einem natürlichen Gefühle bestehen, wie Zuneigung, Menschenliebe, Patriotismus, und kann sich hier in der Form eines Pathos äussern, das bis zur Begeisterung sich steigern kann; oder sie kann eine aus Überlegung hervorgegangene, rein grundsätzliche seyn, ganz frei von jeder Art von Neigung und Pathos, wie die Kant'sche Achtung vor dem Gesetz; oder endlich sie kann die Religion zur Grundlage haben, und durch Hoffnung auf künftige Belohnung und Furcht vor künftiger Strafe bestimmt seyn. Diese letztere Art der Gesinnung — um von ihr zuerst zu sprechen — beruht nicht nur auf Aberglauben, sondern hat auch einen durchaus egoistischen Charakter, und sollte daher vom Standpunkt einer strengen Sittlichkeit aus unbedingt verworfen werden. Es macht sich jedoch hier die wohlbegründete practische Anschauung der Sache geltend, welcher es schliesslich nur um das

objectiv Gute zu thun ist, und die sich über die Mittel, durch welche dieser Zweck erreicht werden kann, keine scrupulöse sittliche Bedenklichkeiten macht. So lässt die Politik, da sie weiss, dass bei der grossen Menge der religiöse Glaube das tauglichste Mittel ist, einen auf das objectiv Gute gerichtete Gesinnung zu erzeugen oder zu fördern, es sich angelegen seyn, dem Volke eine mit jenem religiösen Glauben tingirte Moral beizubringen. Stellt sich dagegen einer auf den Standpunkt der grundsätzlichen Achtung vor dem Sitten-Gesetz, so hat natürlich die Gesellschaft auch keinen Grund, sich dagegen zu setzen; nur würde man, wenn die ganze Gesellschaft sich auf diesen Standpunkt stellen, also sich zum Grundsatz machen würde, bei der Verwirklichung des objectiv Guten mit Unterdrückung jeglicher Neigung und jeglichen Pathos sich nur durch die Achtung vor dem Gesetze bestimmen zu lassen, ein unerträglich mattes und kaltes sociales Leben bekommen; die Wärme des Gefühls würde zu einer eisigen Legalität erstarren. — Keiner dieser Mängel, weder eine abergläubige Einbildung, noch ein berechnender Egoismus, noch die Kälte einer blosen Legalität, hängt der erst genannten Art der guten Gesinnung an, der natürlichen Wärme des instinctiven socialen Gefühls; und gerade in dieser Art von Gesinnung liegt ihrer Naturwüchsigkeit wegen die grösste Gewähr für Förderung des objectiv Guten; und es ist gerade ein Vorzug dieser Art von guter Gesinnung, ein Vorzug, der nicht ermangelt, auch das Wohlgefallen der andern hervorzurufen, dass das Gut-Handeln hier immer von einem gewissen Pathos, von einer Bewegung des Herzens, von Neigung und Liebe, von einem Pathos, das, wie gesagt, bis zur Begeisterung steigen kann, begleitet ist, welche Begeisterung eben das mächtigste Vehikel zu Förderung des objectiv Guten ist, so zwar, dass es nicht unrichtig ist, wenn gesagt wird, es komme nichts Grosses zu Stande ohne Begeisterung. Diese Art der Gesinnung ist sonach in practischer Beziehung entschieden mehr werth, als die kalte Kant'sche Achtung vor dem Gesetze. Aber freilich die rigorose Sittenlehre weiss damit nichts anzufangen; nach ihr muss die gute Gesinnung Pflicht seyn, geboten werden können; Bewegungen des Herzens, wie Liebe und Neigung, können aber, wie Kant richtig bemerkt hat [1], wie alle Gefühle und jede Art von Pathos, nicht geboten werden. Und so kommt man zu der seltsamen Consequenz, dass diese practisch werthvollste und wirksamste Art der Gesinnung als sittlich werthlos hingestellt werden muss.

1 Bd. VIII. S. 19. 210.

Es giebt indessen auch Seiten des objectiv Guten, bei denen nicht eigentlich von guter Gesinnung die Rede seyn kann, welche sich doch hauptsächlich nur bei dem Verhältniss zu andern Menschen äussert. So kann man bei der Sorge für sich selbst, für seine eigene Ausbildung, oder dem Bestreben nach einer angemessenen Lebens-Einrichtung, z. B. bei dem Princip des *naturæ convenienter vivere*, oder bei wissenschaftlichem und künstlerischem Wirken, nicht wohl von einer guten Gesinnung sprechen; ebenso bei dem Streben nach Gott-Ähnlichkeit, wenn man diese zum Princip macht, da es sich hier nicht um ein sittliches Benehmen gegen Gott, sondern nur um Bildung der eigenen Persönlichkeit handelt.

Der Begriff der Sittlichkeit bestimmt sich dem allem nach nach dem, was objectiv gut ist. Als objectiv gut aber muss das bestimmt werden, was nach der allgemeinen Anschauung und dem allgemeinen Urtheil für das Wohl des Ganzen und der Einzelnen von wirklichem Werth und Einfluss ist, bei welcher Feststellung natürlich die ganze menschliche Natur-Anlage, sowohl die auf eigenes Wohlseyn und eigenen Genuss gehenden, als die wohlwollenden und socialen Triebe und Neigungen ihre Berücksichtigung zu finden haben und auch überall finden werden, so dass zwischen beiden so zu sagen ein billiges Compromiss abgeschlossen wird. Massgebend für die Bestimmung des objectiv Guten ist also das allgemeine Urtheil, das in der Volks-Sitte seinen Ausdruck findet. Diesem allgemeinen Urtheile hat sich, wie gesagt, der Einzelne zu unterwerfen. Insoferne hat Hegel Recht, wenn er der subjectiven Überzeugung des Einzelnen, da dieselbe irren könne, die Berechtigung abspricht [1]. Doch ist dieses *cum grano salis* zu verstehen. Es muss gelten von allen Extravaganzen des Denkens, also von Fanatismus, von Jesuiten-Moral, von Schwärmerei, von Leichtsinn, von Pedanterie u. s. w. Daneben aber darf dem gewissenhaften und wirklich auf das allgemeine Beste bedachten Bestreben Einzelner, das allgemeine Urtheil, wo es für nöthig erachtet wird, aufzuklären und zeitgemässe Reformen in die Volks-Sitte zu bringen, die Berechtigung nicht abgesprochen werden. Sind es doch in der Regel Einzelne, von deren durchschlagenden Gedanken der Anstoss zu einem allgemeinen Fortschritt in der Bildung ausgeht; und solchem Fortschreiten darf keine Schranke gezogen werden.

Das Ziel des allgemeinen Strebens, das, was verwirklicht werden soll, ist also das objectiv Gute, das Wohl der ganzen Gesellschaft,

1 Werke. Bd. VIII. S. 191—95. 201.

nicht die subjective Gesinnung der Einzelnen. Diese subjective Gesinnung wird nur gefordert und geachtet als Mittel zu Erreichung des Zweckes des objectiv Guten. Ihre Bedeutung reicht daher auch nicht über diesen realen Zweck hinaus, und ihr Werth ist kein die Sphäre dieses Erden-Lebens transscendirender. Sittlich ist daher, wer jenen Zweck fördert und zu fördern bestrebt ist, unsittlich, wer dessen Verwirklichung entgegen handelt, ihn gefährdet und ihn zu stören sucht, ohne dass in beiden Fällen die Gesinnung und die Motive besonders in's Gewicht fielen. Das für die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit massgebende und entscheidende Moment ist sonach das objectiv Gute und dessen Verwirklichung. Die Erwägung aber, worin das objectiv Gute, d. i. das wirkliche Wohl für den Einzelnen und das Ganze bestehe, und durch welche Mittel dasselbe am besten gefördert werde, ist eine blose Reflexion des practischen Verstandes, welche sich ganz innerhalb der thatsächlich gegebenen menschlichen Zustände bewegt, und wofür es nicht nöthig ist, ein metaphysisches Princip aufzusuchen.

Sitten-Gesetzgebung.

Wir haben schon im ersten Buche die hauptsächlichsten der aufgestellten Moral-Principien einer Kritik unterzogen, vor welcher keines derselben bestehen konnte. Daran knüpfen wir hier noch folgende allgemeine Bemerkungen.

Sitten-Gesetze können auf verschiedene Fundamente gegründet werden. Man kann sie für's Erste als göttliche Gesetze hinstellen. Nun haben wir aber gezeigt, dass wir nicht nur thatsächlich kein solches von Gott gegebenes Sitten-Gesetz haben, sondern dass ein solches auch eine Undenkbarkeit ist. Dazu kommen noch folgende Erwägungen. Wenn Gott den Menschen ein Sitten-Gesetz gäbe, so müsste er, wie wir auch schon angedeutet haben, natürlich dazu durch irgend einen sachlichen Grund bestimmt werden; denn hätte er einen solchen Grund dazu nicht, so wäre es das willkührliche Gesetz eines Despoten, zumal wenn die Nicht-Befolgung desselben mit Strafen geahndet würde. Was für ein Grund könnte aber Gott zu Erlassung eines solchen Gesetzes bestimmt haben? Es lässt sich kein anderer Gottes würdiger Grund hiefür denken, als der, dadurch für das Wohl der Menschen zu sorgen, so dass also die Befolgung des Gesetzes zur Glückseligkeit derselben beitragen oder sie schlechtweg zur Folge haben würde. Eine solche

Begründung der Gesetzgebung wäre jedoch nur dann denkbar, wenn jene Folge der Gesetzes-Befolgung nicht von dem Willen Gottes selbst abhienge, sondern von Verhältnissen, welche seiner Macht entzogen wären. Denn sonst, wenn die Glückseligkeit der Menschen von ihm selbst, von seinem freien Willen abhienge, hätte eine solche Gesetzgebung keinen Sinn, es stünde ja Gott nichts im Wege, den Menschen die Glückseligkeit unter allen Umständen zu gewähren, er hätte nicht nöthig, dafür erst durch eine besondere Gesetzgebung zu sorgen. Wenn jedoch solche der Macht Gottes entzogene Verhältnisse bestünden, welche die Glückseligkeit der Menschen bedingen würden, so wäre es mit seiner Allmacht und seiner Absolutheit zu Ende. Das wird nun auch nicht behauptet, dass die Beglückung der Menschen von solchen der Macht Gottes unzugänglichen Verhältnissen abhänge, welche Verhältnisse dann in den durch ein Fatum mit einem gewissen Verhalten des Menschen für diesen verknüpften Folgen bestehen müssten. Es würde ja dann auch dieses Verhalten die Glückseligkeit oder Unglückseligkeit des betreffenden Individuums stets und unmittelbar zur Folge haben müssen, was doch nicht der Fall ist, indem vielmehr die lohnende oder strafende Vergeltung erst in einem künftigen Leben, und zwar von Gott selbst, erwartet wird. Glück oder Unglück würden sonach nicht von einem der Macht Gottes entzogenen Fatum abhängen, sondern von ihm selbst verliehen werden; und er müsste sich dabei nur durch eine sich selbst gegebene Regel gebunden haben. Das wäre jedoch eine crass anthropomorphistische und Gottes offenbar ganz unwürdige Vorstellung. Auch würde ja in diesem Falle die Gesetzgebung eine gerade ihrem Zweck entgegengesetzte Folge haben. Dieser Zweck soll nehmlich seyn, für das Wohl der Menschen zu sorgen, die Folge aber würde seyn, dass eine grosse Menge Menschen, wenn nicht die Mehrzahl derselben, wegen Nicht-Befolgung des Gesetzes bestraft, also unglücklich gemacht werden müssten. Das müsste aber Gott vermöge seiner Allwissenheit vorausgesehen haben; und so sollte man glauben, dass er, wenn es ihm um das Wohl der Menschen zu thun gewesen wäre, besser gethan hätte, sich durch keine derartige Gesetzgebung zu binden, oder aber dass er, wenn er die Folge derselben nicht vorausgesehen haben sollte, dann, wenn diese Folgen sich zeigten, sich hätte veranlasst sehen sollen, das unglückliche Gesetz wieder aufzuheben. Dann würde ihn ja nichts gehindert haben, die Menschen, ohne dieses an eine Bedingung zu knüpfen, allesammt und ohne weiteres glücklich zu machen.

Es könnte gesagt werden, eine solche Gesetzgebung sey jedenfalls für das Leben der Menschen auf dieser Erde nothwendig gewesen; denn ohne ein solches würde ein erspriessliches Zusammenleben der Menschen nicht zu ermöglichen seyn. Allein einmal könnte bezweifelt werden, ob denn das Zusammenleben der Menschen, wie es thatsächlich besteht, wirklich ein erspriessliches genannt werden könne; die Pessimisten wollen das nicht zugeben. Sodann könnte von einer solchen göttlichen Gesetzgebung doch wohl nur bei den Christen und Juden gesprochen werden; die Mehrzahl der Menschen bilden aber und haben von jeher gebildet die uncultivirten heidnischen Völker, bei deren seltsamen Religionen der Christ unmöglich ein von dem wahren Gott gegebenes Sitten-Gesetz anerkennen kann; und doch haben diese Völker auch in leidlicher Weise existirt und existiren noch so. Sodann aber kann, wer einen Gott als Grund der Welt annimmt, doch nicht umhin, in ihm auch den Grund der Existenz der Menschen zu erkennen, und zwar den bewussten Grund, den man sich als Schöpfung vorzustellen pflegt. Dabei stösst man nun nothwendig auf die Frage: warum denn Gott, in dessen Macht es doch gestanden seyn muss, die Natur des Menschen nach Belieben zu gestalten, ihm eine so mangelhafte Natur geschaffen habe, dass es nöthig war, ihr durch eine den Menschen mit Strafe bedrohende Sitten-Gesetzgebung nachzuhelfen, warum er ihn nicht vielmehr so vollkommen geschaffen habe, dass sein gesellschaftliches Leben ganz von selbst vermöge seiner Natur eine schöne und glückliche Gestaltung habe annehmen müssen. Darauf weiss die herkömmliche Sittenlehre und die positive Religion keine irgend wie genügende Antwort zu geben. Nach uns lautet die Antwort so: Gott hat auf dieser Erde gerade in dieser so gestalteten Menschheit äusserlich sich darleben wollen, und der Mensch hat desswegen überall keinen Grund, darüber mit ihm zu rechten. Welch unendlich viele andere Gestaltungen für dieses weltliche Sich-Darleben Gottes mögen auf den übrigen zahllosen Welt-Körpern noch bestehen!

Wenn also Gott es ist, von dem der Mensch seine Natur hat, und wenn eben diese Natur, d. h. die je den einzelnen Individuen angeborenen Naturelle, es als eine Nothwendigkeit mit sich bringt, dass es in dieser Menschheit so bunt hergeht, wenn also diese thatsächliche Gestaltung der Menschen-Geschichte mit allen ihren Unebenheiten und Ausschreitungen von Gott gerade gewollt ist, wie kann dann von ihm eine Gesetzgebung ausgegangen

seyn, welche den einzelnen Ausschreitenden mit Strafe bedroht, und wie können von ihm dann solche Strafen wirklich vollzogen werden an denen, die er selbst zu ihrem, den Menschen abnorm erscheinenden Verhalten in diesem Leben prädestinirt hat?

Endlich, wenn Gott den Menschen ein Sitten-Gesetz geben würde, wie liesse sich dann die Verbindlichkeit eines solchen Gesetzes für den Menschen begründen? Der Umstand, dass Gott der Gesetzgeber ist, könnte, wie wir auch schon früher erinnert haben, für sich allein und ohne Rücksicht auf den Inhalt des Gesetzes eine solche Verbindlichkeit nur dann begründen, wenn das Verhältniss Gottes zu den Menschen als das eines unbeschränkten Herrschers zu seinen ihm unbedingten, sklavischen Gehorsam schuldigen Unterthanen gefasst würde. Eine solche Vorstellung ist jedoch bei cultivirten Völkern nicht mehr möglich. Wer würde ein göttliches Gesetz als für sich verpflichtend erkennen, wenn es Mord und Ehebruch vorschriebe? Mit Recht sagt Ulrici, wie wir gesehen haben: Einem Befehle Gehorsam zu leisten, können wir uns nur dann verpflichtet fühlen, wenn dieses Gehorchen sich uns als das Seynsollende kund thue; kein Gesetz, Gebot oder Verbot, woher es auch stammen möge, könne als Gesetz anerkannt und befolgt werden, wenn das, was es gebiete, nicht als ein Seynsollendes erscheine. Der Mensch behält sich sonach jedenfalls die Prüfung des Innhaltes eines, wenn auch göttlich sich ihm gebenden, Sitten-Gesetzes vor; und den Massstab zu dieser Prüfung kann er eben desswegen, weil hier nicht der Name Gottes das Entscheidende ist, nur aus sich selbst nehmen. Das wird dadurch nicht geändert, dass man sich Gott als den Heiligen vorstellt; denn auch die Vorstellung der Heiligkeit schöpft der Mensch nur aus sich selbst. Nur wenn der Innhalt eines für göttlich ausgegebenen Gesetzes jenem Massstabe entspricht, wird der Mensch dasselbe als für ihn verbindlich anerkennen können. Diese verbindliche Kraft verschafft sonach dem Gesetze nicht der Name Gottes als Gesetzgebers, sondern des Menschen eigenes Urtheil. Dagegen hilft auch die Instanz nicht, dass ein Sitten-Gesetz eben durch seinen reinen sittlichen Innhalt seinen göttlichen Ursprung documentire. Denn einmal ist es doch wieder der Mensch, welcher über diesen sittlichen Innhalt urtheilt, und sodann ruht jene Instanz auf der Voraussetzung eines sittlich heiligen Gottes; wir glauben aber nachgewiesen zu haben, dass die Vorstellung eines sittlichen Gottes in Widerspruch mit seiner Absolutheit stehe.

Überdiess haben wir nicht nur gesehen, dass eine göttliche

Sitten-Gesetzgebung nur den Zweck haben könnte, für das Wohl der Menschen zu sorgen, zu ihrer Glückseligkeit beizutragen, sondern der eudämonistische Charakter dieser Gesetzgebung würde sich auch darin aussprechen, dass ja die Befolgung des Gesetzes belohnt, die Nicht-Befolgung bestraft, dass durch Sittlichkeit das, was man das höchste Gut nennt, gewonnen werden soll. Nun kann es ja aber niemand zur Pflicht gemacht werden, nach seiner eigenen Glückseligkeit zu streben. Damit fällt also die verbindliche Kraft dieser Gesetzgebung wieder in sich zusammen.

Als ein zweites Fundament des Sitten-Gesetzes wird dessen angebliche Absolutheit geltend gemacht. Wir haben jedoch schon im ersten Buche darauf aufmerksam gemacht, dass unter einer solchen Absolutheit nichts anderes verstanden werden könnte, als immanente Nothwendigkeit, wie sie den mathematischen Sätzen zukommt. Dass aber von dem Sitten-Gesetz eine solche immanente Nothwendigkeit nicht ausgesagt werden kann, das wird schon dadurch ausser Zweifel gestellt, dass ja der eine dieses, der andere ein anderes Moral-Princip aufstellt, über immanente Gesetze aber bei gesundem Verstande eine Verschiedenheit der Ansichten gar nicht möglich ist, wie es z. B. noch niemand eingefallen ist, zu bestreiten, dass die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sey. Absolute Nothwendigkeit können nur die immanenten Gesetze des concreten Seyns haben, die wir in unsrem ersten Theile [1] aufgezählt haben, und welche alle in der Natur der Sache selbst liegen. Ein practisches, gebietendes Gesetz, das nicht in der Natur der Sache selbst liegt, sondern ausspricht, was seyn soll, etwas fordert, das noch nicht ist, kann begrifflich kein immanent nothwendiges seyn, sondern ihm kann höchstens hypothetische Nothwendigkeit zukommen: Wenn dieser oder jener Zweck erreicht werden soll, so muss das oder das geschehen. Man könnte hier im Grunde Stahl Recht geben, wenn er, wie wir früher angeführt haben, sagt, das Sitten-Gesetz sey so absolut, wie das Denk-Gesetz; denn die Denk-Gesetze sind, wie wir dieses schon in unsrem ersten Theil angemerkt haben [2], nicht absolut, von keiner immanenten Nothwendigkeit, sie gelten nur für den Fall, dass objectiv richtig gedacht werden will. Nur als Gesetze des Seyenden, von denen die entsprechenden Denk-Gesetze abgezogen sind, sind die Sätze

1 Abth. II. S. 310.
2 Abth. I. S. 193—94.

der Identität und Nicht-Identität, der Einstimmung und des Widerspruchs von immanenter Nothwendigkeit; als Denk-Gesetze haben sie nur hypothetische Geltung. So verstand es freilich Stahl nicht. Er hat aber, wie wir schon früher bemerkt haben, die angebliche Absolutheit seines Sitten-Gesetzes selbst dadurch wieder vernichtet, dass er sagt, dasselbe setze einen höhern Willen voraus. Denn was von einem Willen abhängig, durch einen Willen gesetzt ist, das ist nicht absolut, sondern hypothetisch. Dass zwei mal zwei vier ist, hängt von keinem göttlichen Willen ab, sondern ist eine immanente, und dadurch absolute Nothwendigkeit. Wie sollte denn auch ein Sitten-Gesetz lauten, um seine absolute Nothwendigkeit an der Stirne zu tragen? Wir gestehen, dass wir uns davon keine Vorstellung machen können. Und wenn es ein absolutes Sitten-Gesetz gäbe, so würde das zu der widersprechenden Consequenz führen, dass auch Gott ihm unterworfen, und es sonach mit seiner Absolutheit aus wäre. Dass diese seine Absolutheit mit den immanenten Gesetzen des Seyns wohl verträglich ist, haben wir in unserm ersten Theile [1] gezeigt. Ganz anders verhielte es sich mit einem absoluten Sitten-Gesetz, das ja für das Handeln und das ganze Verhalten ein gebietendes Gesetz wäre, und wonach also Gott sein Thun und Verhalten einzurichten hätte. Ein solches über Gott stehendes Gesetz wäre ein Unding, eine Undenkbarkeit.

Als ein drittes Fundament des Sitten-Gesetzes wird die Selbst-Gesetzgebung, die Kant'sche Autonomie hingestellt. Dass daraus keine verbindliche Kraft des Gesetzes herzuleiten ist, darüber haben wir uns bereits so eingehend ausgesprochen, dass wir uns hier nicht weiter dabei aufzuhalten nöthig haben. Nur daran wollen wir erinnern, dass Kant selbst für sein autonomes Princip keinen Grund der Verbindlichkeit aufzufinden gewusst, sondern sich zu dem Ausweg zu flüchten genöthigt gesehen hat, dass man, um sich die moralische Verbindlichkeit anschaulich zu machen, Gott als den Gesetzgeber und unsre Vernunft als den Sprecher desselben zu denken habe. Darin liegt jedoch bei Kant nicht das Fundament des Gesetzes, dieses bleibt vielmehr nach ihm die freie Autonomie der menschlichen Vernunft. Sieht man jedoch näher nach, so beruht diese seine Autonomie lediglich auf von dem Verstand ausgehenden Zweckmässigkeits-Rücksichten: Ein Gesetz, und zwar ein zweckmässiges Gesetz muss man haben. Das ist der Gedanke, der auch hinter dem Kant'schen kategorischen Imperativ versteckt ist.

[1] Abth. II. S. 310–11.

Und diese Zweckmässigkeit findet ihren Ausdruck in der Forderung, dass der Einzelne so handeln solle, dass die Maxime seines Handelns zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sey. Das ist eine Reflexion, welche lediglich der auf das hypothetisch Zweckmässige bedachte practische menschliche Verstand anstellt, und welche auf keinen höhern Ursprung und keine höhere Bedeutung Anspruch zu machen hat, für deren Inswerksetzung daher auch lediglich der Mensch selbst sorgen mag — eine Reflexion, welche keinen metaphysischen Grund der Verbindlichkeit in sich trägt, sondern für deren Nachachtung allein der Mensch selbst durch Errichtung der hiezu erforderlichen Anstalten Sorge tragen mag. Durch eine solche Verstandes-Reflexion kann daher abermals das, was man unter einem schlechthin verbindlichen Sitten-Gesetz versteht, nimmermehr fundirt werden.

Eine weitere Art, das Sitten-Gesetz zu begründen, besteht darin, dass man sagt, dasselbe liege in der Natur des Menschen oder des menschlichen Willens selbst, es sey, wie J. H. Fichte sagt, der Grund-Wille jedes Menschen selbst, oder es sey dem Menschen in's Herz geschrieben. Diese Begründung kann wesentlich einen doppelten Sinn haben: entweder dass das Gesetz ein der menschlichen Natur angeschaffenes, also von ihrem Schöpfer in sie gelegtes sey; oder dass der Mensch durch eine nothwendige Verstandes-Consequenz auf dasselbe geführt werde. Im ersten Falle hätten wir wieder ein von Gott relevirendes Gesetz, und würde daher all das oben diessfalls Vorgetragene gelten. Es wäre nur der Erkenntniss-Grund des Gesetzes ein anderer, indem der Mensch nicht von aussen, etwa durch eine von Gott herrührende Codification Kenntniss von demselben erhielte, sondern durch den Einblick in sein eigenes Inneres. Dem steht aber wieder entscheidend entgegen, dass der eine ein so, der andere ein anders lautendes Gesetz, ja mancher auch gar kein derartiges Gesetz in sich finden will. Im zweiten Falle aber würden wir auf nichts anderes, als die besprochene Verstandes-Reflexion geführt, die darin bestünde, dass Angesichts der verschiedenen im Menschen sich entgegenstehenden und mit einander collidirenden Instincte, Triebe und Neigungen sich allgemein und mit Nothwendigkeit das Bedürfniss geltend mache, diese Collisionen so weit möglich durch ein zwischen beiden Arten von Instincten und Neigungen abzuschliessendes Compromiss zum Austrage zu bringen, und dass es in Folge dieses Bedürfnisses bei den Menschen von selbst und vermöge einer innerlichen Nothwend-

igkeit zu einer Verständigung über Festsetzung einer Art von *modus vivendi* für jene sich an einander reibende Instincte, Triebe und Neigungen komme, welches Bedürfniss und welche (stillschweigende) Verständigung man nun als ein in der Natur des Menschen oder seines Willens liegendes, als ein dem Menschen in's Herz geschriebenes Gesetz hinstellt, und so eine höhere Bedeutung dafür zu gewinnen sucht. Diese natürliche Entstehungsweise jener Reflexionen, mit der es allerdings seine volle Richtigkeit hat, berechtigt jedoch in keiner Weise dazu, denselben die Kraft und die Geltung eines absolut gebietenden Gesetzes beizulegen; sonst würde allem Naturgemässen diese Bedeutung zukommen. Naturgemäss ist aber alles, was an einem Natur-Wesen, also auch am Menschen, vermöge seiner Natur-Anlage zur Erscheinung kommt. Naturgemäss ist es also auch, wenn Einzelne jene Reflexionen der grossen Mehrheit der Menschen nicht theilen, sondern sich herausnehmen, im Gegensatze zu denselben ihren egoistischen Trieben und Neigungen freien und ungezügelten Lauf zu lassen. Ja diese egoistische Instincte und Neigungen sind ja selbst nichts anderes als Natur, und haben daher, mit allen ihren möglichen Folgen, wenn ihnen mit einem blos auf die menschliche Natur gegründeten Sitten-Gesetz entgegengetreten werden will, dieselbe Berechtigung, wie dieses. — Überdiess besteht eine solche wirklich allgemeine Stimme der Natur gar nicht. Wir haben kein Sitten-Gesetz, das von allen darüber Nachdenkenden gleichmässig anerkannt wäre, vielmehr huldigt der eine diesem, der andere jenem Moral-Princip, und der eine glaubt sich Handlungen erlauben zu dürfen, welche dem andern ein Greuel sind. Wenn sich auf die blose Natur berufen wird, so steht Mann gegen Mann, jeder einzelne hat mit seiner individuellen Natur gerade so viel Recht, als der andere mit der seinigen; und wer das, was ihm selbst natürlich ist, allen andern als Gesetz aufdrängen will, der begeht eine Anmassung und ist entschieden im Unrecht. Auch giebt es, wo die Natur den Ausschlag geben soll, keine Majorisirung; denn eine etwa vereinzelt für sich stehende Natur ist desshalb doch Natur und hört nicht auf, es zu seyn, wenn sie auch von einer immensen Mehrheit anderer Naturen umgeben ist; sie hat vielmehr dasselbe Recht, sich geltend zu machen, wie alle übrige. Es ist hiernach einleuchtend, dass es in hohem Grade unrichtig und verfehlt ist, wenn behauptet werden will, das Denken aller Menschen werde mit innerer Nothwendigkeit auf Ein und dasselbe Sitten-Gesetz geführt, es sey Ein und derselbe Grund-

Wille, der in allen Menschen zur Erscheinung komme und sich geltend mache. Wenn dem so wäre, so bedürfte man ja auch gar keines Sitten-Gesetzes; jener allgemeine Grund-Wille würde gar keinen Widerstand finden und seine Objecte von selbst und ohne Kampf verwirklichen; ein Sitten-Gesetz wäre gegenstandslos. Die Behauptung, dass Ein und dasselbe Sitten-Gesetz durch die Natur des Menschen und seines Willens selbst gegeben sey, beruht sonach auf einer Einbildung, zu welcher sich der Einzelne steigert, indem er bemüht ist, seinem Sitten-Gesetz auf irgend eine Weise zu einer Begründung zu verhelfen.

Wenn aber jene Behauptung auch wirklich Grund hätte, so würde jenes Angeborenseyn eben eine Thatsache der menschlichen Natur seyn, welche etwa eine empirische Nothwendigkeit zur Folge haben könnte, aus welcher aber nimmermehr eine sittlich verbindliche Gesetzes-Kraft abgeleitet werden könnte. Um dieses zu ermöglichen, müsste jedenfalls zur Erörterung der Frage fortgeschritten werden: wem denn der Mensch seine Natur, welche er sich doch nicht selbst gegeben hat, verdanke, und wessen Stimme es sey, welche von Natur in seinem Innern sich hören lasse und sich geltend zu machen suche. Und darauf wäre dann, wie wir schon früher bemerkt haben, keine andere Antwort möglich, als die, dass seine Natur ihren Grund nur in dem haben könne, was überhaupt der Grund der Welt ist, d. h. in der geistigen Substanz, in Gott. Und das ist in Wirklichkeit auch die Meinung derjenigen, welche das Sitten-Gesetz auf die menschliche Natur oder die Natur des menschlichen Willens gründen wollen; wie ja J. H. Fichte statuirt, dass der Mensch seinen Grund-Willen aus seiner präexistenten Einheit mit Gott herüber genommen habe. Hiemit stünde man aber wieder auf dem zuerst erwähnten Standpunkt, in Betreff dessen wir indessen hier nachträglich noch Folgendes bemerken wollen.

Da Gott der Grund der menschlichen Natur ist, so kann auch in jenen angeführten Reflexionen, zu denen die Mehrzahl der Menschen mit Nothwendigkeit geführt wird, und in der daraus hervorgehenden Feststellung eines *modus vivendi* für die im Menschen einander entgegenstehenden Instincte und Triebe wirklich nichts anderes, als ein Ausdruck des göttlichen Willens erkannt werden. Es fehlt jedoch viel, dass desswegen dieser Feststellung die Geltung eines absolut verbindlichen göttlichen Sitten-Gesetzes beigelegt werden dürfte, was vielmehr eine entschiedene Einseitigkeit wäre. Die Menschheit ist, wie gesagt, durch ihre Natur, und also durch Gott,

auch dazu prädestinirt, dass bei ihr die egoistischen Triebe auf's vielfachste den socialen Trieben entgegen treten und das menschliche Zusammenleben verkümmern. Wenn daher das, was mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur folgt, als ein unantastbares göttliches Gesetz hingenommen werden müsste, so dürfte es der Mensch nicht wagen, jenen egoistischen Trieben irgendwie Widerstand zu leisten, er müsste sie vollständig gewähren lassen; und so würde gerade das Sitten-Gesetz, mit dem er ihnen entgegen trit, das, weil in der menschlichen Natur gegründet, ein schlechthin verbindliches Gesetz seyn soll, zu einem Widersacher dieser Natur, und damit zu einem Unrecht gegen Gott, als den Grund dieser Natur. So stünde man also wieder vor einem Widerspruch. Solchen Widersprüchen entgeht man nicht, wenn man nach einem absolut geltenden Sitten-Gesetz sucht, wobei man dann nothwendig auf Gott recurriren muss. Die Wahrheit ist: Es ist Gott, der sich in der Menschheit darlebt. Sie ist daher, mit allem, was an ihr zur Erscheinung kommt, gerade so, wie sie nach Gottes Willen seyn soll; er wollte sie gerade so, wie sie ist — mit den sich an einander reibenden Instincten und Trieben — mit den menschlichen Versuchen diese Collisionen auf ethischem Wege zu einer Aussöhnung zu bringen, — und mit der Unmöglichkeit, diesen Zweck zu erreichen. Das ist eben das psychische Spiel, das Gott an sich erleben wollte. Und von dieser Komödie bilden eben auch die verschiedenen Sittlichkeits-Theorien, in denen sich die menschliche Phantasie ergeht, einen integrirenden Theil. Unter sie rangirt auch der besprochene Versuch, das Sitten-Gesetz als ein Gesetz der menschlichen Natur hinzustellen.

So bliebe als letztes mögliches Fundament für das Sitten-Gesetz nur die Kant'sche Autonomie, die freie Selbst-Gesetzgebung übrig. Und allerdings giebt es, wie wir gesehen haben, kein anderes Sitten-Gesetz, oder keine andere Sitten-Regeln, als welche sich der Mensch mittelst reiner, durch seine natürliche Gefühle und Bedürfnisse erregter Verstandes-Reflexionen selbst gegeben hat. Diesen — man könnte sagen conventionellen — Sitten-Geboten wohnt jedoch, wie wir zur Genüge dargelegt zu haben glauben, keine schlechthin verbindliche Kraft inne, sie haben nur eine hypothetische, auf Zweckmässigkeit bezügliche Geltung; und es ist nur aus dem Affect des Strebens nach Begründung einer streng wissenschaftlichen Sittenlehre zu erklären, wenn Kant diese hypothetische Selbst-Gesetzgebung zu einem absolut gebietenden kategorischen Imperativ

gesteigert hat. Eine Anmassung, welcher sich Kant ebenfalls schuldig gemacht hat, ist es aber vollends, wenn Gott die Execution solcher selbstgemachten Sitten-Gesetzgebungen zugemuthet werden will.

Es wäre, dünkt uns, an der Zeit, dass man wenigstens in der Philosophie von den geschraubten und widernatürlichen Sittlichkeits-Standpunkten herabstiege, und sich hier, wie überhaupt in allen philosophischen Fragen, eines nüchternen und verständigen Denkens befleissigte. Man würde dann sicher zu der Einsicht kommen, dass die sittlichen Begriffe auf keinem andern Boden gewachsen sind, als auf dem einer ganz natürlichen menschlichen Reflexion, und dass es nur die Phantasie, vielleicht mitunter auch politisches Raffinement war, was ihnen einen transscendentalen Charakter angedichtet hat. Einem solchen nüchternen Verstandes-Denken werden sich auch die verschiedenen Unzukömmlichkeiten nicht verbergen, welche in der Sittlichkeits-Frage die Annahme und Anwendung des Massstabes einer rigorosen Gesetzlichkeit in ihrem nothwendigen Gefolge hat.

Dieser Standpunkt einer reflectirenden Lebens-Weisheit bleibt für den Menschen, da er einmal in dieses Leben gestellt ist, ein vollständig berechtigter, wenn man auch der philosophischen Überzeugung ist, dass auch sie nur ein Theil der göttlichen Combination des Menschenthums ist. Die Berechtigung dieses Standpunktes ist für den Menschen um so unzweifelhafter, je sichtbarer und unverkennbarer die Wirkungen der aus jenen Reflexionen hervorgegangenen Volks-Sitte auf das Leben und Gebaren derjenigen Menschen ist, welche vermöge ihrer Natur-Anlage einer derartigen Disciplin bedürftig sind.

Von jenem menschlichen Standpunkt aus verdient diejenige Natur-Anlage das Prädicat einer gesunden, welche einer solchen Disciplin durch die Volks-Sitte oder durch ein putatives Sitten-Gesetz gar nicht bedarf. Eine solche sittlich gesunde Natur will ohne das Gefühl irgend eines Sollens von selbst nur das objectiv Gute. Das Gesetz hat nur die Bestimmung, dem Nicht-Guten entgegen zu treten, es wo möglich zu beseitigen; es ist der Zügel, mit dem nicht gute, unschöne Naturen gezüchtet werden sollen. Eine an sich gute und schöne Natur bedarf keiner solchen Zucht. Ähnlich ist es auch mit den Grundsätzen oder Maximen, welchen Kant einen so grossen Werth beilegt. Eine schöne sittliche Natur weiss nichts von leitenden Principien, ihr Gut-Handeln ist ein instinctives, aus natürlicher Neigung hervorgehendes. Wer solcher Grundsätze

und Maximen bedarf, der kann sich nicht auf eine unwillkührlich das Rechte treffende Natur verlassen, er muss fürchten, dass seine Natur ihn straucheln und zu Fall kommen lassen könne; er muss daher dieser seiner unzuverlässigen Natur mit Principien und Maximen zu Hilfe kommen, welche ihn vor einem solchen Straucheln und Fallen schützen sollen, und welche also bei ihm die Dienste von Stäben und Krücken versehen. Eine kräftige, ihrer selbst sichere Natur bedarf einer solchen Nachhilfe nicht. Wie verkehrt ist es nun, das Gesetz, die Werkstätte, in welchem solche Stäbe und Krücken fabricirt werden, für die Hauptsache, das Gehen an solchen Stäben und Krücken für das Seyn-Sollende auszugeben, und mit Missachtung auf solche zu blicken, welche bei ihrer gesunden und kräftigen Natur ein solches künstliches Exercitium entbehren können. Wer aus natürlicher Neigung, vermöge eines angeborenen Antriebs seiner Natur gut handelt, der ist gesund, seine Natur ist normal. Wer dazu künstlicher Antriebe bedarf, dessen Natur kränkelt, und es muss ihr mit Medicamenten oder orthopädischen Mitteln unter die Arme gegriffen werden. Die rigorose Sittenlehre will aber gerade diese Nachhilfe. Weil nach ihr Sittlichkeit ein auf Belohnung Anspruch habendes Verdienst seyn soll, die angeborene Natur aber nichts Verdienstliches ist, so taugt eine gesunde, normale Natur, welche mit gar keinen Antrieben zum Bösen zu kämpfen hat, nicht in ihren Kram, sondern nur solche Naturen, welche vermöge ihrer Anlage sittlichen Kämpfen unvermeidlich ausgesetzt sind, die für sich dem Reiz zum Bösen nicht würden widerstehen können, bei denen daher das Gesetz einen Gegen-Antrieb bilden muss. Dabei wäre eine solche Sittlichkeit mit dem Fluche belastet, es nie so weit bringen zu können, dass sie eines solchen Gegen-Antriebes des Gesetzes entbehren könnte, weil sie dann kein Verdienst, und daher keine Sittlichkeit mehr wäre. Der Widersinn und die Verkehrtheit einer solchen Lehre liegt so offen da, dass es schwer zu begreifen ist, wie es kam, dass die Ethiker darüber nicht stutzig geworden sind, sondern sich einer solchen, wie z. B. Hegel, gemüthsruhig accommodiren konnten.

Die Sache wird dadurch nicht besser, dass das Gesetz natürlich nicht mit Nothwendigkeit wirken darf, weil ja sonst diese Wirkung nichts Verdienstliches wäre, sondern dass ein so kränkelnder Mensch die Befolgung des Gesetzes freiwillig zum Motiv seiner Willens-Entschliessungen soll machen müssen, dass er also jene Nachhilfe gewissermassen sich selbst leisten soll, was dann eben das geforderte

Verdienst wäre. Denn sieht man näher zu, so gewinnt die Sache eine ganz andere Gestalt. Ein Gesetz oder ein Gebot kann, was Kant nicht entgangen ist, für sich blos als solches, als blose kategorische Forderung, nicht auf den Willen wirken. Das Gebot muss, wenn es wirken soll, immer ein hypothetisches seyn. Nicht die blose Vorstellung des Gesetzes, sondern nur die Vorstellung der Folgen der Befolgung oder Nicht-Befolgung desselben kann für den Willen ein Motiv werden; und zwar müssen diese Folgen in der Vorstellung immer einen eudämonistischen Charakter irgend einer Art haben, und wäre es auch nur das Wohlgefühl der Selbst-Billigung und Selbst-Zufriedenheit; denn es kann, wie wir früher dargelegt haben, eine Vorstellung nur dadurch ein Motiv für den Willen werden, dass man sich von dem, zu was man sich entschliesst, die momentan höchst mögliche Befriedigung verspricht. Das Motiv des Willens-Entschlusses und des Handelns ist daher unter allen Umständen ein eudämonistisches, und hat desshalb, auch wenn der Handelnde das Gefühl hat, dass er die Befolgung des Gesetzes freiwillig zum Motiv seiner Willens-Entschliessung mache, nichts Verdienstliches an sich. Und in der That unterscheidet sich die Nachhilfe, welche durch das Gesetz oder durch Grundsätze solchen Naturen geleistet wird, ihrem Charakter nach von den instinctiven Impulsen, welche bei gesunden Naturen wirksam sind, nur dadurch, dass diese ihre Befriedigung unmittelbar in dem Gut-Handeln selbst finden, diejenigen aber, welche sich durch das Gesetz zu einem solchen guten Handeln bestimmen lassen, durch die Vorstellung von den Folgen dieser Gesetzes-Erfüllung. Von einem Verdienste bei diesem Gut-Handeln kann somit bei den letztern, ihrer vermeintlich freiwilligen Gesetzes-Erfüllung ungeachtet, so wenig, als bei den erstern, die Rede sey. Sonach stellt sich auch dieser Versuch, durch Aufstellung eines Sitten-Gesetzes eine verdienstliche Sittlichkeit zu Stande zu bringen, als ein misslungener dar.

Es bleibt dabei, wirklich gut ist nicht der Mensch, der eines Sitten-Gesetzes mit seinen Versprechungen und Drohungen bedarf, um objectiv gut zu handeln, sondern derjenige, den seine eigene Natur dazu antreibt, sey es in Folge einer instinctiven Anlage, sey es in Folge einer sich ihm auf Grund seiner gesunden und wohlwollenden Natur gleichsam von selbst ergebenden Verstandes-Reflexion über die Bedingungen eines erspriesslichen menschlichen Zusammenlebens und der diessfalls gewonnenen practischen Einsicht. Ein solcher Mensch hat die Richtschnur des Gut-Handelns in sich

selbst, er bedarf keines sich ihm von aussen aufdrängenden Gesetzes, sondern ist sich selbst das Gesetz, das aber nicht durch ein Gefühl des Sollens, sondern instinctiv wirkt. Ein solches Gefühl des Sollens ist erst die Folge eines von aussen gegebenen Gesetzes. Ohne das Vorschweben eines solchen für verbindlich gehaltenen Gebots ist dieses Gefühl begrifflich eine Unmöglichkeit; und es ist eine reine Einbildung, wenn Ulrici ein solches unbestimmtes und allgemeines, grund- und gegenstandsloses Gefühl des Sollens als die angeborene Grundlage alles Sittlichen hinstellt.

Jene urnatürliche Sittlichkeit sollte man eigentlich vorzugsweise einen sittlichen Charakter nennen, während man darunter gemeinhin nur eine von dem Bewusstseyn des Sollens und der Pflicht getragene Verfestigung in Maximen, welche man sich selbst erst gebildet hat, versteht. Ein solcher Charakter ist jedoch immer etwas nur die Mangelhaftigkeit der Natur ersetzendes künstlich Gemachtes, bei dem in der Regel eine gewisse Bornirtheit, ein Befangenseyn in gewissen Vorurtheilen mitunter laufen, und der so immer das Gepräge einer gewissen Beschränktheit an sich tragen wird. Wer sich frei von allen Vorurtheilen erhalten könnte, und wen seine Natur immer von selbst auf das Rechte hinweisen würde, von dem würde man nicht sagen, er habe Charakter, sondern nur, er sey eine glückliche, liebenswürdige Natur.

Nur weil eine solche naturwüchsige Sittlichkeit nicht nur keine durchschlagende Regel bildet, sondern, man kann sagen, nur ausnahmsweise vorkommt, und die antisocialen egoistischen Instincte und Triebe sich vielfach mit einer bedrohlichen Vehemenz geltend machen, ist es nothwendig für die Gesellschaft, sich nach anderweitigen Impulsen umzusehen, welche wo möglich ein Gegengewicht gegen jene antisociale Antriebe bilden. Das ist der ganz natürliche Entstehungs-Grund der Volks-Sitte mit dem Anathem der Missachtung für den derselben sich nicht Fügenden, welche Volks-Sitte dann zu transscendentalen Sitten-Geboten mit der Androhung künftiger Bestrafung gesteigert wird. Erst diese künstlich geschaffene Impulse und der Glaube an eine höhere Auctorität dieser Sitten-Gebote sind es, welche das eigentliche Gefühl des Sollens erzeugen.

Um dieses Gefühl des Sollens an sich ist es jedoch in Wirklichkeit gar nicht zu thun, sondern nur um den Effect jener den antisocialen Antrieben entgegengestellten Impulse für das sociale Beste. Das Gefühl des Sollens ist nicht selbst Zweck, sondern nur Mittel zu Erreichung des socialen Zweckes. Die Sitten-Gebote

wollen ursprünglich nichts anderes, und können verständiger Weise *en fin* nichts anderes wollen, denn als ein Temperament zwischen den antisocialen und den socialen Trieben zu wirken, diesen Gegensatz zu einer erträglichen Harmonie auszugleichen. Dieser Zweck ist ein rein practischer und thatsächlich greifbarer; und diesem Zwecke sollten daher auch die Sitten-Gebote entsprechen; auch sie sollten practisch seyn, unmittelbar auf die Sache, auf das Thun gehen. Ihr Princip müsste das Gut-Handeln, die Richtung des Willens und des Handelns auf das objectiv Gute seyn. Der Begriff des Guten wird aber, wie wir schon früher ausgesprochen haben, dahin festgestellt werden müssen, dass es die Vereinigung des grösstmöglichen Wohls des Einzelnen mit dem grösstmöglichen Wohl der ganzen Gesellschaft sey; und worin dieses beiderlei Wohl in ihrer Vereinigung bestehe, und durch welche Mittel dasselbe am sichersten gefördert werde, darüber wird das allgemeine Urtheil und die allgemeine Anschauung der Gemeinschafts-Genossen, sowie nach Umständen auch die redliche Überzeugung des Einzelnen zu entscheiden haben. Es ist daher unpractisch, das Sitten-Gebot in blos formaler Weise auf ein gesetzliches Sollen zu stellen. Es muss vielmehr unmittelbar practisch seyn und auf einen bestimmt ausgesprochenen greifbaren Zweck gehen. Es könnte hiernach etwa so gefasst werden: Zweck deines Wollens und Handelns sey die möglichste Förderung dessen, was nach deiner redlichen Überzeugung, beziehungsweise nach dem allgmeinen Urtheil und der allgemeinen Anschauung sich als eine Vereinigung des grösstmöglichen wahren Wohls des Einzelnen mit dem grösstmöglichen wahren Wohle des Ganzen darstellt. Aus diesem allgemeinen Princip wären dann die einzelnen Sitten-Gebote abzuleiten.

Abstracte, und vollends in ihrer Abstractheit blos formale Moral-Principien, welche keine practische Richtschnur an die Hand geben und in ihrer Allgemeinheit den Reflexionen des Einzelnen einen zu grossen Spielraum einräumen, taugen nichts. Solche abstracte Gedanken mögen etwa dem einzelnen Ethiker zur Motivirung des von ihm aufzustellenden Princips dienen, und so für ihn einen wissenschaftlichen Werth haben, aber in den Ausdruck des Sitten-Gebotes gehören sie nicht. Was soll ein gewöhnlicher Verstand mit Sitten-Principien anfangen, wie z. B. das Schelling'sche: »Sey!« oder: »Sey absolut identisch mit dir selbst«, oder das Hegel'sche: »Sey vernünftig«, oder das Strauss'sche: »Vergiss nicht, dass du

Mensch bist«, oder das Schwarz'sche: »Verwirkliche das Absolute in dir«, und andere dergleichen Principien?

Es sey hier besonders noch des Princips der Vollkommenheit oder der Vervollkommnung gedacht. Auch dieses Princip erweist sich als unpractisch und untauglich. Was ist denn der Begriff der Vollkommenheit? Es giebt für den Menschen keine Vollkommenheit *in abstracto*. Kant hat dieses eingesehen und ausgesprochen, dass die Vorstellung der Vollkommenheit einen zu erreichenden Zweck voraussetze, und die blose Form einer Vollkommenheit ohne einen Zweck ein wahrer Widerspruch sey [1]. Demnach würde der Begriff der Vollkommenheit eigentlich in dem der Zweckmässigkeit aufgehen. Allein damit reicht man in der Sittenlehre nicht aus. Man kann eine Maschine, welche einem speciellen Zweck dient und diesen vollständig erfüllt, vollkommen nennen. Allein ausser einer Maschine lässt sich kaum ein anderes Ding denken, das einen so bestimmten speciellen Zweck hätte und diesen auch ganz vollständig erfüllte. Was insbesondere den Menschen betrifft, so fragt es sich sehr, was denn für ihn Zweck oder was Zweck seines Daseyns sey. Es ist ihm ein solcher Zweck nicht auf die Stirne geschrieben; und es ist eine gewagte Sache, geradezu einen bestimmten Zweck seines Daseyns zu statuiren. Er ist eben da, lebt eine Zeit lange und stirbt dann, ohne von seiner Persönlichkeit irgend etwas zu hinterlassen. Wie kann man nun hier von einem Zwecke seines Daseyns reden? Zweck ist etwas, das erreicht werden soll, setzt also einen Willen voraus, der diesen Zweck erreicht sehen will. Und da der Mensch diesen seinen Zweck sich nicht selbst gegeben haben kann, so könnte jener Wille kein anderer seyn, als der Wille Gottes als des Grundes des Daseyns des Menschen. Wer vermöchte nun über diesen Willen Gottes irgend etwas mit Bestimmtheit auszusagen? Die Einbildungskraft bringt es hier nicht weiter, als zu blosen Vermuthungen; und dasselbe gilt daher auch von einer etwaigen Vollkommenheit, durch welche ein solcher gemuthmasster Zweck erreicht werden soll. Wenn jedoch Gott durch Setzung des Menschen einen gewissen Zweck erreichen wollte, so wäre es an ihm gewesen, das dazu gewählte Mittel, also den Menschen, so zu schaffen, dass durch ihn jener Zweck nothwendig erreicht werden musste. Diess muss nun auch wirklich von Gott vorausgesetzt werden, da von ihm keine Stümper-Arbeit ausgegangen seyn kann. Die Consequenz davon ist die nothwendige

1 Werke. Bd. IV. S. 74—77. Bd. VIII. S. 155.

Annahme, dass jener von Gott gesetzte Zweck durch den Menschen, gerade so, wie dieser thatsächlich ist, schon vollständig erreicht seyn muss. Denn bei dem absoluten Gotte kann, wie wir schon in unserm ersten Theile [1] dargelegt haben, von keinem erst durch gewisse Mittel zu erreichenden Zwecke die Rede seyn. Daraus würde aber folgen, dass gerade dieses thatsächliche Seyn des Menschen schon ein vollkommenes sey, womit dann natürlich das Gebot einer erst zu erreichenden Vollkommenheit in sich zusammen fallen würde.

Überdiess würde bei jener Zweck-Theorie der Mensch zu einem blosen zu Erreichung eines ausser ihm liegenden Zweckes dienenden Mittel herabgesetzt, was nicht nur mit der hohen Würde, welche man ihm beizulegen pflegt, nicht wohl vereinbar ist, sondern auch insofern einen Widerspruch in sich enthielte, als der Begriff des Mittels eine eigene spontane Selbstthätigkeit und Willens-Richtung, welche doch von dem Menschen gefordert wird, ausschliesst. Wenn ich mit Freiheit zu einem gewissen Handeln, wenn auch zu Erreichung eines von einem andern gewollten Zweckes, mich entschliesse, so bin ich nicht ein bloses Mittel in den Händen dieses andern. Der Mensch soll ja aber überhaupt nicht bloses Mittel, sondern, wie man sagt, Selbst-Zweck seyn. Was soll man sich jedoch unter diesem beliebten Worte denken? Man kann sich nichts anderes darunter denken, als dass er nicht ein bloses Mittel zu Erreichung eines Zweckes seyn könne, und dass sein Zweck, wenn überhaupt von einem solchen sollte gesprochen werden können, durch sein bloses Daseyn schon erreicht sey. Daraus würde nun aber, wenn unter Vollkommenheit nur die Tauglichkeit zu Erreichung eines bestimmten Zweckes gedacht werden kann, wieder folgen, dass bei dem Menschen von Vollkommenheit und von einer Pflicht, nach Vollkommenheit zu streben, nicht gesprochen werden könne, da ja sein Zweck durch sein Daseyn schon erreicht wäre. Man würde hiernach vielmehr zu dem Schelling'schen Princip »Sey!« geführt, welcher Forderung ja aber durch das blose Seyn des Menschen schon ein Genüge geschehen wäre.

Die Sache wird dadurch nicht corrigirt, dass man, anstatt von einem Zwecke zu sprechen, von einer Bestimmung spricht. Denn wenn man darunter nicht wieder dasselbe, was unter Zweck, versteht, so liegt darin nichts anderes, als der formale Begriff eines Moral-Gesetzes, das dem Menschen vorschreibt, nach Erreichung irgend eines Zieles zu streben, ohne dieses Ziel zu benennen, und

[1] Abth. II. S. 366. 371—72.

wo also die Frage entsteht, worin denn dieses Ziel, diese Bestimmung bestehe. Dieses auszusprechen wäre demnach ein nothwendiges Erforderniss des Gesetzes. Wenn aber als diese Bestimmung, wie jenes Princip will, die Vollkommenheit bezeichnet würde, so stünden wir damit auf demselben Punkte, von dem wir ausgegangen sind.

Dabei ist noch zu bemerken, dass bei dem Menschen Vollkommenheit, wenn sie nicht in bloser Schönheit bestehen soll, doch nur in Beziehung auf irgend eine Activität gedacht werden kann, also als Fähigkeit zu irgend einem Thun, dass es aber ein begriffswesentliches Merkmal alles Thuns ist, dass damit etwas beabsichtigt wird, d. h. dass es einen Zweck hat. Die Vollkommenheit könnte also auch hier wieder nur als das Mittel zu Erreichung eines solchen Zweckes gefasst werden; und es würde sich daher wieder als ein Erforderniss des Princips der Vollkommenheit ergeben, jenen Zweck zu benennen.

Abgesehen von der zu einem gewissen Zwecke dienenden Vollkommenheit, welche als solche nur in einem Mechanismus wird gefunden werden können, lässt sich eigentlich nur eine absolute Vollkommenheit denken, welche dasselbe wäre, wie Absolutheit selbst; denn ausser dieser ist alles Andere in gewisse Schranken eingedämmt, und also unvollkommen. Diess gilt natürlich auch vom Menschen. Wenn man jedoch auch von einem Ideal menschlicher, also bedingter Vollkommenheit sprechen wollte, so würde sich ein solches gar nicht ausdenken lassen, da es Unvereinbares in sich enthalten würde. Ein solcher ideal vollkommener Mensch müsste zu gleicher Zeit der nüchternste und tiefste, der einsichtsvollste an allem die nackte Wahrheit erkennende Denker und zugleich der genialste, mit der überschwänglichsten Einbildungskraft begabte Dichter, zugleich der gründlichste Mathematiker und der grösste Künstler, der trefflichste Feldherr und der tüchtigste Lehrer seyn u. s. w. u. s. w.; es müssten bei ihm auch alle körperliche Fähigkeiten bis zum Extrem des Erreichbaren ausgebildet seyn: er müsste die grösste Körperkraft und zugleich die grösste körperliche Gewandtheit nach allen Richtungen, namentlich auch in der leichten luftigen Kunst des Tanzes, zugleich die geschlossenste Unangreifbarkeit durch äusserliche Einflüsse und die offenste Sensibilität besitzen u. s. w. u. s. w. Das sind Dinge, die sich nicht nur in Einem und demselben Individuum gar nicht vereinigen lassen, sondern deren Summe sich anzueignen auch für Einen und denselben Menschen, auch bei den glücklichsten Natur-Anlagen, eine Unmög-

lichkeit ist. Nach Unmöglichem zu streben, kann aber von niemand gefordert werden, und das kann daher auch kein Sitten-Gesetz verlangen. Dieses müsste daher nothwendig seine Forderung der Vollkommenheit einschränken. Diese Einschränkung könnte jedoch keine ausschliessende seyn, da die natürlichen Anlagen, auch ihrem Gegenstande nach, sehr verschieden sind, und z. B. einem Menschen mit entschiedener musikalischer Anlage nicht zugemuthet werden kann, er solle sich ausschliesslich auf mathematische Studien werfen, zu denen es ihm an jeder Natur-Anlage fehlt. Das Princip müsste sonach hier eine angemessene und der Natur entsprechende Wahl frei geben, und nur eine Regel für diese Wahl aufstellen. Eine solche Regel kann aber aus dem abstracten Princip der Vollkommenheit nicht entnommen werden, sondern es müsste dafür ein anderweitiger principieller, aber dabei practischer Massstab an die Hand gegeben werden. So hebt das Princip der Vollkommenheit in seiner Verfolgung und in dem Versuch seiner Durchführung sich selbst auf.

Zu diesem Resultat kommt im Ganzen auch Kant, wenn er sagt: Die geforderte Vollkommenheit könnte nichts anderes seyn, als die Cultur des Vermögens oder der Natur-Anlage des Menschen. Wenn er aber dabei hauptsächlich die Cultur des Verstandes, als des Vermögens der auf die Pflicht gehenden Begriffe, und des Willens, als sittlicher Denkungs-Art bis zur reinsten Tugend-Gesinnung, und neben der Cultur der physischen, die Vernunft-Zwecke fördernden Vermögen die Cultur der Moralität verlangt [1], so bewegt er sich dabei im reinsten Zirkel. Das Moral-Princip soll ja aussprechen, worin die Moralität bestehe; wenn es daher die Förderung der Moralität verlangt, so ist das ein *idem per idem*. Es hätte gesagt werden müssen: Der Mensch solle diejenigen seiner natürlichen Fähigkeiten möglichst zu cultiviren streben, durch deren Ausbildung er bei den bestehenden Verhältnissen am meisten zu seinem eigenen Wohl und zu dem Wohle des Ganzen beitragen könne. Damit wäre aber an die Stelle des Princips der Vollkommenheit das Princip des einzelnen und allgemeinen Wohles getreten. So hat sich also von neuem das Ungenügende und die Untauglichkeit des Princips der Vollkommenheit ergeben.

Zu dem allem kommt endlich noch, dass die Forderung der Vollkommenheit practisch durchaus undurchführbar ist, indem z. B. von dürftigen Personen, die vor allem für die Erhaltung ihrer eigenen Existenz und für die Subsistenz ihrer Familie zu sorgen haben,

[1] Werke. Bd. IX. S. 230—38.

keine andere Ausbildung zur Vollkommenheit, als die zu diesem Zwecke dienliche, gefordert werden kann.

Nach allem oben Vorgetragenen, da in den menschlichen Individualitäten die natürliche Richtung auf das objectiv Gute nicht das durchschlagend Herrschende zu seyn pflegt, erscheint die Feststellung von sittlichen Normen allerdings für die Ermöglichung eines erspriesslichen Zusammenlebens als schlechthin geboten; und es muss eine solche Feststellung durch irgend eine Verständigung unter den Gesellschafts-Genossen zu Stande gebracht werden. Solche Verständigungen haben sich auch noch immer ohne Schwierigkeit ganz von selbst und unwillkührlich in der Form von Volks-Sitten gebildet. Denn wenn es auch kein apriorisches, der menschlichen Natur angeborenes Sitten-Gesetz giebt, so geht doch durch die weit überwiegende Mehrheit der Menschen, schon in der Form der socialen und humanen Instincte, ein natürliches Gefühl dessen hindurch, was als Bedingung für ein erspriessliches Zusammenleben erforderlich ist, und zwar dergestalt, dass auch diejenigen, bei denen die antisocialen Neigungen prävaliren, doch für die andern und für die Gesellschaft ausser ihnen jene Nothwendigkeit anerkennen und die Herrschaft des Guten an sich nicht umstossen wollen, sondern sich ihr eigenes anormales Verhalten und Handeln eigentlich nur als Ausnahmen von der sonst auch von ihnen anerkannten Ordnung herausnehmen, dass das Böse nur den Muth zu haben pflegt, als Contrebande aufzutreten. Hierin liegt auch der Grund, dass diese Ordnung trotz aller sie stets verletzender Ausschreitungen sich doch ihr Bestehen und ihre Geltung bewahrt. So ist denn auch der ursprüngliche Zustand der Menschheit, der Natur-Zustand, wie man ihn zu nennen pflegt, kein so schlimmer, wie man ihn sich in der Regel vorstellt; er ist nicht, wie Kant meint[1], ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse und des Krieges von jedermann gegen jedermann, ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, dem erst durch ein Sitten-Gesetz abgeholfen werden könnte. Wir müssen uns vielmehr diesen ersten Zustand der Menschheit so vorstellen, dass auch damals schon die socialen Triebe das Übergewicht über die egoistischen und antisocialen behauptet, und so ein gemüthliches Zusammenleben ermöglicht haben. Denn im entgegengesetzten Falle bei dem Vorherrschen der Sittenlosigkeit wäre das Zustandekommen einer gesetzlichen Ordnung nicht denkbar, und würde daher sogar der Bestand der menschlichen Gesellschaft unmöglich gewesen seyn.

[1] Werke. Bd. X. S. 114—15.

Das Ergebniss von diesem allem ist, dass in der Sittenlehre der Standpunkt, wonach das Sitten-Gesetz das Erste seyn soll, wovon auszugehen sey, und die Herrschaft des Gesetzes, die Unterwerfung unter dasselbe der alleinige Massstab für die Sittlichkeit seyn soll, ein durchaus verfehlter ist. Es lassen sich Zustände denken, z. B. in einem Familien-Verbande, wo bei gegenseitiger Zuneigung und bei natürlichem Sinne für Zucht und Sitte ohne Dazuthun irgend eines Gesetzes oder Gebotes und ohne Bewusstseyn eines solchen das Ideal eines glücklichen und sittlichen Zusammenlebens blühen kann. Das Gesetz ist immer erst eine Aushilfe, deren Bedürfniss sich da zeigt, wo die natürlichen Zustände keine so glückliche und normale sind. Wie verkehrt ist es daher, an die Stelle einer solchen naturwüchsigen und schönen Sittlichkeit eine stramme und unschöne Legalität setzen zu wollen, und, um die Sittlichkeit zu einem Verdienst zu machen, eine mit Kampf und Unlust verbundene Gesetzes-Befolgung zu postuliren. Bei der Beschaffenheit der menschlichen Natur im Allgemeinen, welche solche idyllische Zustände nur als Ausnahmen vorkommen lässt, wird eine sittliche Ordnung und deren irgendwie auszuführende Handhabung allerdings zu einer socialen Nothwendigkeit, um die wilden und antisocialen Naturen zu bändigen und in den Schranken der Ordnung zu halten; gut geartete Naturen, sowie verständige weise Menschen bedürfen jedoch einer solchen Geissel des Gesetzes nicht, und es ist eine eigenthümliche Verkehrung der Natur der Sache, wenn man auch sie unter den Mechanismus des Gesetzes beugen will, und auch für ihre lebendige Sittlichkeit keinen andern Massstab, als den des todten Gesetzes hat. Es ist dieses dasselbe, wie wenn man das Straf-Gesetz zum Princip eines gesunden Staats-Lebens machen wollte.

Das Gesetz soll, das ist seine naturgemässe Bestimmung, für unglücklicher geartete Naturen eine sie zum Gut-Handeln und zu Unterlassung des Schlecht-Handelns antreibende Geissel seyn. Wenn aber, um die Wirksamkeit dieser Geissel zu sichern, die Contravenienten mit jenseitigen Strafen bedroht werden, so gereicht das der Sache zur Unehre. Glauben die Ethiker selbst an ein solches jenseitiges Straf-Gericht, so sind sie zwar als schwache Menschen zu entschuldigen, als Denker aber verrathen sie einen bedenklichen Mangel an Einsicht. Glaubt jedoch ein Sittenlehrer nicht selbst an ein solches jenseitiges Straf-Gericht und lehrt ein solches nur, um die Wirkung des Gesetzes zu verstärken, so ist das eine, auch

von unserm Standpunkte aus unentschuldbare Unredlichkeit, und es offenbart sich darin die verwerfliche Absicht einer Verdummung der Menschen. Es darf indessen mit Sicherheit angenommen werden, dass bei einer solchen Androhung jenseitiger Strafen die Wirkung des Gesetzes keine grössere ist, als wenn bei einem auf jede Art zu fördernden lebendigen sittlichen Gemeinheits-Geiste der Unsittliche mit Sicherheit auf die Missachtung seiner Gemeinschafts-Genossen wegen seines schlechten Gebarens zu rechnen hätte. Man weiss, von welcher Wirkung der, wenn gleich so vielfach auf Vorurtheil beruhende, Corps-Geist bei den Officieren ist. Der Staat versuche es einmal, die Sittlichkeit auf ähnliche Weise bei allen Staats-Genossen zu unterstützen, und der Erfolg wird sicherlich den Versuch lohnen. Ein solcher Versuch kann freilich nicht vom Zaune gerissen werden; aber es ist die Aufgabe aller Aufgeklärten und Wohldenkenden, darauf hin zu arbeiten, dass unter endlichem Aufräumen mit dem alten moralischen Schutt die Herstellung solcher naturgemässeren sittlichen Zustände immer mehr ermöglicht werde.

Wir führen hier zum Schlusse noch eine Äusserung J. St. Mill's an. Die Sittlichkeit bedürfe, um zur Geltung zu gelangen, keiner Hoffnung auf Lohn; aber der Lohn, auf welchen Werth gelegt werden könnte, würde nicht in einem problematischen künftigen Daseyn bestehen, sondern in der schon in diesem Leben erlangten Zustimmung derjenigen, die wir achten, und in idealem Sinn aller derer, die wir, seyen sie lebend oder todt, bewundern oder verehren [1].

Das Sittliche und das Schöne.

Es ist bekannt, dass Herbart die practische Philosophie für einen Theil der Ästhetik erklärt und ausgesprochen hat, alle ethische Gesetzgebung beruhe auf ästhetischen Urtheilen [2], was ihm natürlich seine Schüler nachgesprochen haben. Es liegt jedoch auf der Hand, dass, mag man auch von der Moral sonst eine Ansicht haben, welche man will, diess principiell durchaus verfehlt ist; denn das, was die Moral will, ist nicht das Schöne als solches, sondern das objectiv Gute. Möchte es nun auch seyn, dass das objectiv Gute zugleich immer auch schön ist und allgemein gefällt, so wäre doch diese seine Schönheit nicht der Grund, warum es

[1] Über Religion. S. 92.
[2] Werke. Bd. I. S. 51—52. 124. Bd. IX. S. 356.

gewollt wird. Es kann übrigens auch gar nicht gesagt werden, dass das, was sittlich gefordert wird, zumal wenn der rigorosen Sittlichkeitstheorie geschuldigt wird, immer schön sey, noch weniger dass es nichts sey, als schön, dass das, was man gut nennt, in Wahrheit nicht gut, sondern blos schön sey. Herbart scheint zu jener seiner Theorie durch die Einsicht geführt worden zu seyn, dass die herkömmliche Sittlichkeits-Theorie sich nicht halten lasse, insbesondere dass sich für die aufgestellten Moral-Principien und Sitten-Gesetze ein Grund der Verbindlichkeit nicht nachweisen lasse; und da er das Wünschenswerthe der Realisirung des objectiv Guten doch nicht verneinen konnte, so hat er den Grund dieser Wünschenswürdigkeit in dessen Schönheit zu finden geglaubt.

Übrigens kann nicht misskannt werden, dass die Schönheit im Sittlichen ein sehr beachtenswerthes Moment ist, was auch ausser Herbart vielfach anerkannt worden ist. Schon die Römer haben mit Recht auch die *honestas* und das *decorum* zum Sittlichen gerechnet, eine Auffassung, die Feuerlein theilt [1]. J. H. Fichte äussert sich: Die ästhetische Gefühls-Bildung sey ein nothwendig Mitbestimmendes in aller ethischen Gemeinschaft; die ethische Vollkommenheit sey eine durch ästhetische Gefühls-Bildung mitbedingte [2]; auch giebt derselbe Herbart zu, dass Stärke des Charakters, Willenskraft und Consequenz gefalle [3]. J. B. Meyer sagt: Schon das Schönheits-Gefühl treibe uns über die einseitige Pflege einzelner Lust-Gefühle hinaus zu einer harmonischen Pflege ihrer aller. Es berühre uns wie etwas Unschönes, wenn ein Mensch nur die eigene Lust des befriedigten Selbstgefühls suche. Dieses ästhetische Streben erhalte seine sittliche Bedeutung durch den Hinzutrit des Bewusstseyns, dass wir verbunden seyen, in dieser Ausgleichung die Verwirklichung des Guten zu suchen [4].

Eingehender hat sich Ulrici mit diesem Gegenstande beschäftigt, und wir finden bei ihm im Allgemeinen Folgendes: Auch er ist der Meinung, dass das Gefühl des Gefallens und Missfallens rein als solches nicht, wie Herbart wolle, als Fundament unsrer ethischen Natur, als Quell und Kriterium unsrer ethischen Vorstellungen, oder als Norm unsrer ethischen Beurtheilung des Wollens und Handelns angesehen werden könne. Es müsse in der Sphäre des Rechts und der Sittlichkeit zwischen dem primitiven, fundamentalen

1 Die philos. Sittenlehre. Th. II. S. XV.
2 System der Ethik. Th. II. Abth. II. S. 372. 373.
3 Ibid. Th. I. S. 361. 363.
4 Philosophische Zeitfragen. ed. 1. S. 320—21.

Gefühle des Seynsollens und den abgeleiteten, vermittelten Gefühlen des Gefallens und Missfallens unterschieden werden. Die Theorie des sittlichen Geschmacks sey unzureichend, das blose Wohlgefallen sey für sich gar kein Motiv zum Wollen und Handeln. Insbesondere sey es unmöglich, vom Standpunkte des sittlichen Geschmacks aus den Begriff der Pflicht zu gewinnen und das Pflicht-Gefühl zu erklären. Neigung und Pflicht seyen sehr verschiedene Dinge, und es gebe keine Pflicht zur Neigung [1]. Diesen Aussprüchen — in welchen sich jedoch das Vorurtheil zu erkennen giebt, dass es eine sittliche Pflicht und ein schlechthin Seynsollendes geben müsse — stellen sich jedoch bei ihm folgende weitere gegenüber, welche mit jenen nicht durchaus im Einklang seyn dürften: Die Freude am Schönen gehöre dem geistigen Leben an. Das Schöne harmonire mit jenem Grund-Element der Seele, welches ihr als Zweck und Ziel ihrer Entwicklung, als Bestimmung ihres Lebens inhärire, und rufe daher in ihr ein Wohlgefallen hervor. Dieser Harmonie wegen müsse es auch mit dem Gefühle des Sollens zusammenstimmen, in welchem die Bestimmung des menschlichen Wesens und Lebens sich kund gebe. Das Schöne sey ein integrirendes Moment dessen, was der Mensch seyn solle. Schön sey, was die menschliche Vollkommenheit zur Anschauung bringe. Schönheit sey die vollkommene Darstellung des menschlichen Wesens in seiner Vollendung, in dem erstrebten Ziele seines Daseyns, und das Ideal der Schönheit die vollkommene Veranschaulichung des vollkommenen Menschen. Das Moment des ethischen Imperativs fehle dem Begriff der Schönheit keineswegs, vielmehr bekomme er erst durch dieses die Bedeutung einer ethischen Idee. Das Gefühl des Sollens sey die Quelle des Schönheits-Sinnes. Die ethischen Lust-Gefühle seyen nur die Formen des Einen Lust-Gefühls, das aus der Befriedigung des vom Gefühle des Sollens erregten Strebens nach der Erfüllung der menschlichen Bestimmung, nach der Vollkommenheit des menschlichen Wesens entspringe. Ein integrirender Bestandtheil dieser Vollkommenheit sey die Erscheinung. In dem Streben nach der Vollkommenheit des Wesens liege daher unmittelbar das Streben nach Vollkommenheit der Erscheinung. Wo die Erscheinung dieses Streben befriedige, erwecke sie ein Lust-Gefühl, und diese ethische Lust-Gefühle seyen die höchsten, wohlthuendsten und ungetrübtesten, deren der Mensch theilhaftig werden könne. Die Freude an dem Vollkommenen werde immer von neuem zum drängenden Motiv des Wollens und Wirkens,

[1] Leib und Seele. S. 640. 643. Naturrecht. S. 80.

und diese Freude entspringe aus der Befriedigung des von dem Gefühle des Sollens erregten Strebens nach dem Vollkommenen. Das Gefühl des Seynsollens sey ebenso unmittelbar identisch mit dem Schönheits-Gefühl, wie mit dem sitttlichen Gefühl und dem Gefühl (Sinn) für Wahrheit. Wir haben ein Wohlgefallen an der schönen Erscheinung, weil sie unser vom Gefühl des Seynsollens erregtes Streben nach dem Vollkommenen befriedige, nehmlich der Vollkommenheit des menschlischen Wesens und der menschlichen Erscheinung. Die ethischen, und insbesondere die ästhetischen Erscheinungen charakterisire das Gefühl des Wohlgefallens. Die Einbildungskraft forme aus dem Material unsrer ethischen Bestimmung und dem Gefühle des Sollens die Idee des Guten und die Idee des Schönen; sie entwickle aus der ethischen Bestimmung die Vorstellung idealer menschlicher Schönheit, und das Gefühl des Sollens, insbesondere aber das Wohlgefallen, das die schöne Erscheinung hervorrufe, erwecke in uns die Liebe zum Schönen. Das Schöne steigere unser unpersönliches Wohlgefallen zur persönlichen Liebe des Wahren und Guten. Weil so das Schöne ein ethischer Begriff sey, sey es Pflicht eines jeden, die Fähigkeit, das Gefällige im persönlichen Benehmen, Thun und Wirken zur Erscheinung zu bringen, und damit die Fähigkeit, liebenswürdig zu seyn und Zuneigung zu erwecken, zu üben und auszubilden. Die Schönheit und die Lust an ihr sey wesentliches Mittel für die ethische Entwicklung des Menschen, d. h. für die Erreichung seiner Bestimmung, und der Antrieb zur Darstellung der Schönheit könne sich in ihm nur als Gefühl des Sollens äussern, auf welchem in der That alle Kunst-Übung beruhe. Das Gefühl des Sollens sey indessen keineswegs identisch mit dem Schönheits-Gefühl; denn ersteres sage uns in Bezug auf Form und Erscheinung nicht unmittelbar, was schön sey; es komme vielmehr der gegebenen Erscheinung nur entgegen und bezeichne dieselbe als das Schöne u. s. w. [1]

Wir haben in diesen Gedanken Ulrici's eine Verschmelzung des Sittlichen und Ästhetischen, welche jedoch nicht, wie bei Herbart, bis zu wirklicher Identification geht, und eben darum an einer Halbheit und Unklarheit leidet, welche keine Befriedigung gewährt, um so weniger, als der ästhetische Sinn, der Sinn für das Schöne als solcher, wie diess ja Ulrici selbst eingesehen hat, kein Element ist, von welchem aus zu dem Begriffe einer Pflicht

[1] Naturrecht. S. 159. 161. 162. 164. 166. 168. 176. 178. Leib und Seele. S. 647.

aufgestiegen werden könnte, Ulrici aber, der nun einmal, wie alle Ethiker, von dem Begriffe der sittlichen Pflicht nicht lassen kann, diess gleichwohl zu leisten sucht.

Das Wahre liegt in Folgendem. Für's Erste ist das Thun des Guten meistens, namentlich wenn es mit einem gewissen Pathos verbunden ist, schon für sich schön, und in der Regel auch von einem schönen Ausdruck in den Mienen begleitet. Es gefällt daher von selbst schon in seiner Erscheinung. Das Thun des Nicht-Guten dagegen ist in der Regel schon für sich in seiner Erscheinung unschön und muss daher missfallen. Es gilt dieses namentlich von den Extravaganzen in den sinnlichen Genüssen. Aber auch das antisociale Thun, Wollen und Gesinntseyn ist unschön und muss Missfallen erregen, wie z. B. Neid, Schadenfreude, Hass u. s. w., wie denn Kant mit Recht sagt, Menschenhass sey jederzeit hässlich [1]. Solche Unsittlichkeiten geben auch den Mienen einen unschönen Ausdruck. Schon diese Schönheit der Erscheinung des Guten und Unschönheit der Erscheinung des Nicht-Guten kann nicht verfehlen auf gesunde mit einem lebendigen Schönheits-Sinn begabten Naturen einen für die Sittlichkeit günstigen Einfluss auszuüben. So ist es denn ganz richtig, wenn der Dichter sagt:

Ihr holdes Bild hiess uns die Tugend lieben,
Ein zarter Sinn hat vor dem Laster sich gesträubt,
Eh' noch ein Solon das Gesetz geschrieben,
Das matte Blüthen langsam treibt.

Dieses ästhetische Moment bildet auch wirklich bei der natürlichen Vorliebe gesunder Naturen für das Gute und deren Abscheu vor dem Bösen ein Haupt-Moment. Auch ist die Äusserung einer solchen unmittelbaren, natürlichen, nicht erst durch Reflexionen erzeugten Sittlichkeit selbst schön und liebenswürdig, und man nennt sie daher mit Recht die schöne Sittlichkeit: während eine blos durch das Gesetz motivirte und dann in der Regel auch das Bewusstseyn dieser Gesetzes-Befolgung vor sich hertragende und rigorose Sittlichkeit als mit dem unschönen Schleim des Pharisäismus überzogen erscheint und einen anwidernden Eindruck macht.

Für's Zweite gehört das Schöne, soferne es angenehme Gefühle erweckt, selbst zu dem objectiv Guten, und das Hässliche, soferne es unser Gefühl beleidigt, zu dem objectiv Nicht-Guten. Da nun das sociale Gut-Handeln eben darin besteht, bei andern angenehme Empfindungen und Gefühle hervorzurufen und unangenehme Em-

[1] Werke. Bd. IX. S. 249.

pfindungen und Gefühle von ihnen abzuhalten, so ist es sittlich, sie durch schöne Darstellungen und Erscheinungen zu erfreuen und ihren Schönheits-Sinn nicht durch Hässlichkeiten zu beleidigen. Diess gilt namentlich auch von der Darstellung und Erscheinung der eigenen Persönlichkeit; und darauf beruht die Berechtigung, auch das *decorum* zum Sittlich-Guten zu rechnen.

Das Gewissen.

Wir haben schon in unserm ersten Buche in dem Abschnitt über das Gewissen darauf hingewiesen, dass es ganz verfehlt sey, wenn, wie dieses gewöhnlich geschieht, zwischen dem, was man Gewissen nennt, und zwischen dem allgemeinen sittlichen Bewusstseyn nicht unterschieden werde, sondern beide als Eines und dasselbe aufgefasst werden. Das sittliche Bewusstseyn und die sittliche Gesinnung sind etwas ganz anderes, als das, was man Gewissen nennt. Sittliches Bewusstseyn und sittliche Gesinnung sind bleibende Zustände, welche einerseits die Grundlage unsrer sittlichen Urtheile sind, und welche andrerseits bestimmend auf unser Handeln wirken. Beides sind keine Functionen des Gewissens. Das moralische Urtheilen ist immer, wie Kant ganz richtig bemerkt hat, eine Function des Verstandes und nicht des Gewissens; und Bestimmungs-Gründe, Motive zum Handeln sind wieder etwas ganz anderes, als das, was man Gewissen nennt. Was man mit diesem Worte bezeichnet, ist die einem Thun und Lassen nachfolgende und durch dasselbe erzeugte sittliche Gemüths-Verfassung, welche sich das einemal in einem Zustande der Ruhe, das andremal in einem Zustande der Bewegung und Erregung zu erkennen giebt. Diese Bewegung und Erregung nennt man die Stimme des Gewissens. Eine solche erregte Stimme des Gewissens wird laut in Folge des Bewusstseyns, eine in sittlicher Beziehung zu tadelnde Handlung (des Thuns oder des Unterlassens) begangen zu haben, und sie besteht dann in einem Gefühle der Reue, der Unzufriedenheit und eines Widerspruchs mit sich selbst, des Vorwurfes gegen sich und auch der Beängstigung in Betreff der Folgen der Handlung, was also immer Gefühle der Unlust sind. Diesem erregten und mit Unlust verbundenen Gefühle in Folge des Bewusstseyns eines unsittlichen Handelns steht gegenüber das ruhige Bewusstseyn, sich nicht gegen die Sitten-Gebote vergangen, nicht unsittlich gehandelt zu haben. Dieses Bewusstseyn bringt einen Zustand und wohl auch

ein Gefühl der Ruhe mit sich, welche man die Ruhe des guten Gewissens nennt. Hier findet daher keine Gemüths-Erregung Statt, welche man eine Stimme des Gewissens nennen könnte. Es kann wohl auch eine freudig erregte Stimmung der Selbstzufriedenheit und des Bewusstseyns, sittlich gehandelt zu haben, Statt finden; das ist dann aber nicht mehr das, was man specifisch unter der (erregten) Stimme des Gewissens versteht. Eine solche lässt sich nur bei dem Bewusstseyn einer begangenen schlechten oder unsittlichen Handlung vernehmen, was Wirth erkannt hat, indem er, wie wir früher angeführt haben, sagt: gegen ein sich verirrendes Wollen reagire das Gefühl in der Gestalt des Gewissens.

Es ist nun die Frage: auf was diese Erregung des Gewissens beruhe und was somit die Bedeutung des Gewissens sey. *In specie* fragt es sich hier zuerst, ob dasselbe etwas Allgemeines und jedem Menschen Angeborenes sey. — Es müssen wesentlich verschiedene Formen des Gewissens und seiner Äusserungen unterschieden werden. Die erste Form ist eine rein natürliche und beruht auf den angeborenen socialen Instincten des Wohlwollens, der Zuneigung, der Liebe. Wenn ein sonst gut geartetes Individuum durch momentane Affecte oder Anwandlungen des Egoismus sich hinreissen lässt, Personen, denen es sonst wohl will, oder zu denen es Neigung hat, oder die ihm durch gesellschaftliche Bande nahe stehen, zu beleidigen, zu verletzen, ihnen wehe zu thun, ja überhaupt nur gegen einen Mitmenschen sich zu vergehen, so pflegt, wenn jene Anwandlungen vorüber sind, und sich ihm bei ruhiger Besinnnung das Ungerechtfertigte und wohl auch die Folgen seines Handelns vor Augen stellen, bei ihm ein unheimliches Gefühl der Reue und des Zwiespalts mit sich selbst sich einzustellen, das sich, namentlich bei Tödtungen, wenn den Thäter das Bild des Getödteten mit seinen entstellten Zügen verfolgt, bis zu grässlichen Phantasien steigern kann; eine Erfahrung, welche bei den Alten die Mythe von den Erinnyen hervorrief. Diese Thatsache ist an sich ohne alle Beziehung auf Sittlichkeit, setzt kein sittliches Gebot und kein Bewusstseyn eines solchen oder einer sittlichen Pflicht voraus, sondern sie beruht lediglich auf einer natürlichen, ihre Wurzel in den socialen Instincten und der angeborenen Sympathie habenden Gefühls-Anlage; aber sie wird für den Thäter zu einem natürlichen Anlass, sich solcher Verletzungen anderer zu enthalten, und somit zu einem Vehikel natürlicher Sittlichkeit. Auch ist es natürlich, dass, so bald sich ein sittliches Bewusstseyn und die Vorstellung von sitt-

lichen Pflichten gebildet hat, aus dieser Thatsache Kapital für eine normative Sittlichkeits-Lehre geschlagen wird. Diese Gefühls-Anlage ist jedoch keineswege bei allen Menschen dieselbe, sondern je nach der psychischen und physischen Constitution, namentlich der Nerven-Stimmung, eine sehr verschiedene, und kann bei einzelnen harten Naturen bis auf ein Minimum herabsinken. Diese Form des Gewissens ist sonach allerdings eine angeborene, eine mit der menschlichen Natur selbst gegebene; es liegt jedoch in ihr an sich, wie gesagt, kein sittliches Moment, sie dient nur zu einem Bau-Stein für die allmälig sich bildenden Sittlichkeits-Theorien.

Eine zweite Form des Gewissens ist die durch das Bewusstseyn oder die Vorstellung eines Sitten-Gebots hervorgerufene, eines Sitten-Gebotes, welches Unsittlichkeiten verpönt und mit Strafe bedroht. Hier äussert sich dann die Stimme des Gewissens in der Form des peinlichen Bewusstseyns strafbarer und vor der öffentlichen Meinung verächtlich machender Sündhaftigkeit. In dieserForm des Gewissens lassen sich demnach als Momente die Furcht vor Strafe und die aus dem Ehrgefühl stammende Furcht vor der öffentlichen Missachtung unterscheiden. Das Bewusstseyn verdienter Strafe gründet sich dabei natürlich auf den Glauben an eine Gottheit, von der das Sitten-Gesetz ausgegangen, und vor deren Richterstuhl die Übertreter des Gesetzes dereinst zur Verantwortung und Strafe gezogen werden. Da es nun, wie wir gesehen haben, kein apriosisches und angeborenes Sitten-Gesetz, und noch weniger einen angeborenen Glauben an ein künftiges göttliches Straf-Gericht giebt, und da auch die Furcht vor der verurtheilenden öffentlichen Meinung lediglich eine Frucht gemachter Erfahrungen oder einer überkommenen Doctrin ist, so kann diese Form des Gewissens unmöglich angeboren seyn, sie ist vielmehr entschieden theils eine Folge der Erziehung und Lehre, theils eine Frucht gemachter Erfahrungen. Dass auch diese Form des Gewissens fast allgemein für angeboren gehalten wird, das beruht theils darauf, dass man den Unterschied zwischen dieser und der erstgenannten Form des Gewissens nicht bemerkt, sondern beide Formen als eine Einheit, als Eines und dasselbe auffasst, woraus dann nothwendig folgt, dass, wenn auch nur die eine Form den Charakter einer angeborenen Anlage an sich trägt, das Ganze des Gewissens für angeboren gehalten werden muss; theils darauf, dass die die Unarten des Kindes mit Strafe bedrohende und auch auf eine jenseitige Bestrafung hinweisende Erziehung und die Eintrichterung jenes Glaubens in eine so frühe Lebens-Zeit zu fallen und

schon mit dem Erwachen des Bewusstseyns einen so gleichen Schritt zu gehen pflegt, dass die Art der Entstehung dieser Form des Gewissens nachmals nicht mehr in die Erinnerung fällt, und so diese Form nachmals dem Zurückdenken als etwas Angeborenes sich darstellt.

Als eine weitere Form des Gewissens ist diejenige zu unterscheiden, welche lediglich in den in gewissen Gesellschafts-Kreisen Geltung habenden Satzungen einer gewissen Standes-Ehre wurzelt. Von dieser Form des Gewissens gilt, was Liebmann sagt: Wie vielerlei Werthe, so vielerlei Arten des Gewissens. Der Kaufmann bei seinen Speculationen, der Diplomat bei seinen politischen Machinationen, der Cavalier im Verkehr mit Standes-Genossen, der Ingenieur bei der Anlegung von Eisenbahnen, kurz jeder in seinem Fach habe sein Fach-Gewissen [1]. Es ist hier namentlich an die besondere Art von Gewissen bei dem Officiers-Stande zu erinnern, das Schopenhauer eine *conscientia spuria* nennt [2]. Bei dieser Art von Gewissen ist die Furcht vor der Missachtung der Standes-Genossen oder das Bewusstseyn dieser Missachtung das das Gemüth peinigende Moment, welches Moment von keiner wirklich sittlichen Bedeutung, aber von solchem Gewicht ist, dass es häufiger, als die Regungen der übrigen Gewissens-Formen, sogar zu Selbstmorden führt.

Ganz ähnlich mit dieser Form, aber doch nicht dasselbe, ist endlich diejenige Form, welche nicht sowohl auf äusserlichen Satzungen, als auf Gesetzen, welche man sich selbst gemacht hat und deren Einhaltung das Gefühl der eigenen Ehre sich zur Pflicht macht, beruht, und wobei Verletzungen dieser eigenen Gesetzgebungen eine peinliche Reue und Scham erzeugen, zu welcher Form Frauenstädt das ästhetische, künstlerische, das wissenschaftliche, das gesellschaftliche, das politische und auch ein egoistisches Gewissen, (z. B. bei'm Geizhals) zählt [3]; wie denn auch Allihn neben dem ethischen Gewissen noch ein künstlerisches, ein logisches, und selbst ein Klugheits-Gewissen unterscheidet [4], und Liebmann ebenso ein logisches und ein ästhetisches Gewissen [5]. Auch diese Form des Gewissens ist ohne jegliche sittliche Beziehung.

Wenn nun in dem Gewissen eine mit unangreifbarer Auctorität

1 Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 507—8.
2 Die beiden Grund-Probleme etc. S. 192.
3 Das sittliche Leben etc. S. 100—101.
4 Ztschr. f. exacte Ph. Bd. V. S. 249.
5 A. a. O. S. 508.

versehene sittliche Richtschnur gefunden werden will, so werden darunter allerdings nur die ersten beiden Formen verstanden, indem dabei die erste Form, wie gesagt, unkritisch mit der zweiten zusammengeworfen wird. Allein diese behauptete schlechthinige Auctorität erheischt eben desswegen eine besondere Begründung und Legitimation, weil es Formen des Gewissens giebt, welchen eine solche Auctorität entschieden nicht zukommt. Diese Begründung will nun darin gefunden werden, dass jene Doppel-Form des Gewissens etwas allgemein Menschliches, jedem Menschen und seiner Natur ursprünglich Angeborenes sey. Mit diesem Angeborenseyn hat es, wie wir bereits angeführt haben, allerdings bei der ersten, auf den socialen Instincten beruhenden Form des Gewissens seine Richtigkeit, diese Form hat jedoch, wie wir gezeigt haben, an sich keine sittliche Bedeutung, d. h. in dem herkömmlichen Sinn einer auf der Voraussetzung eines transscendentalen Sitten-Gesetzes beruhenden Sittlichkeit. Auch herrscht bei dieser Form des Gewissens, wenigstens in Betreff der Stärke, mit der es sich äussert, keine Gleichheit, indem diese bei verschiedenen Individuen sehr verschieden ist; wie denn Liebmann sagt: Das Gewissen des einen sey zart wie eine Gold-Wage, das des andern grob wie ein Holz-Klotz [1]. In Betreff der zweiten Form aber haben wir gezeigt, dass diese, weil sie das Bewusstseyn eines Sitten-Gesetzes voraussetzt, gar nicht angeboren seyn kann, vielmehr ein Product der Erziehung ist. Wäre sie angeboren und also der menschlichen Natur ihrem Begriffe nach eigenthümlich, so müsste sie nothwendig bei allen Menschen an sich und in ihren Äusserungen dieselbe seyn, und zwar diess um so mehr, als sie ja auf ein Sitten-Gesetz hindeuten, durch sie die Existenz eines solchen constatirt werden soll, es aber nicht eine Mehrheit verschieden lautender Sitten-Gesetze geben kann. Es müsste ein schlechthin und allgemein Gutes geben, durch dessen Vorstellung die Stimme des Gewissens bei allen Menschen ohne Unterschied in ganz gleicher Weise geweckt würde. Das ist nun aber bekanntlich nicht so. Wir haben gesehen, wie sehr die Ansichten über das, was gut und nicht gut ist, von einander abweichen. Damit muss natürlich auch die Stimme des Gewissens, die immer etwas Individuelles ist, sowohl bei den einzelnen Individuen, als bei ganzen Völkern und zu verschiedenen Zeiten Hand in Hand gehen, und sich in eben so verschiedener Art äussern. Diese Verschiedenheit kann auch gar nicht bestritten werden, und ist von

[1] A. a. O. S. 593.

vielen, z. B. von Allihn [1], Ulrici [2], Hegel [3], Liebmann [4], und auch von dem orthodoxen Mehring [5] ausdrücklich anerkannt. Es sey hier daran erinnert, dass z. B. die Griechen, wie dieses auch Hegel hervorhebt [6], ein ganz anderes Gewissen hatten, als wir: Sie hielten auch ganz schuldlose Handlungen, wenn sie gegen die göttliche Ordnung verstiessen, für strafbar, und der, welcher solche begangen, glaubte sich von den Furien verfolgt. Trendelenburg sagt: Der Begriff des Gewissens finde sich historisch erst spät, weder bei Plato, noch bei Aristoteles, noch in der Bibel vor dem Buche der Weisheit; erst bei den Stoikern und den Aposteln erscheine es [7]. In Anerkennung dieser Verschiedenheit der Aussprüche des Gewissens hat man den Begriff desselben auch schon ganz formell dahin gefasst, dass es das Vermögen sey, sich etwas als gut oder als böse vorzustellen; allein damit, wenn es eine blose Phase des Vorstellungs-Vermögens wäre, würde es seine ganze sittliche, und vollends seine normgebende Bedeutung verlieren. — Diese Verschiedenheit der Aussprüche dieser Form des Gewissens spricht also wieder ganz entschieden gegen deren Angeborenseyn, ist damit schlechterdings nicht zu vereinigen. Die dem Gewissen vindicirte Auctorität lässt sich hiernach bei dieser Form desselben durch die Behauptung des Angeborenseyns desselben nicht begründen. Die erste Form desselben aber, in Betreff deren allerdings eingeräumt werden muss, dass sie mit der menschlichen Natur ursprünglich gegeben sey, ist, wie gesagt, von durchaus keiner sittlichen, sondern nur von psychologischer Bedeutung, und es kann daher für sie trotz ihres instinctiven Charakters in Sachen der Sittlichkeit durchaus keine Auctorität in Anspruch genommen werden.

Eine wesentliche Frage bei dem Gewissen ist es, ob dasselbe auch irren könne. Wir haben oben gesehen, dass die Ansichten darüber verschieden sind, und dass die Beantwortung dieser Frage je nach der Auffassung des Gewissens eine verschiedene seyn müsse. Fasst man dasselbe ganz subjectiv auf, so dass seine Stimme sich nur darüber ausspreche, ob man bei einer einzelnen Handlung

1 A. a. O.
2 Leib und Seele. S. 643. 656. 660. 692.
3 Werke. Bd. XII. S. 103.
4 A. a. O. S. 588—91.
5 Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbst-Voraussetzung, oder die Religions-Philosophie. S. 61.
6 A. a. O. und Bd. XIV. S. 78—79.
7 Naturrecht. ed. 2. S. 57.

seiner subjectiven Überzeugung von dem, was die Pflicht hier gebiete, gefolgt sey oder nicht, so kann allerdings von einem Irren des Gewissens nicht die Rede seyn, da man sich über das, was jeweilen seine subjective sittliche Überzeugung ist, selbstverständlich nicht irren kann. Bei dieser Auffassung müsste behauptet werden, dass eine Gewissens-Regung dann nicht Statt finden könne, wenn man sich bewusst sey, bei einer Handlung lediglich seiner subjectiven Überzeugung von dem, was die Pflicht in diesem Falle geboten habe, gefolgt zu seyn, und dass die tadelnde Stimme des Gewissens sich nur dann hören lasse, wenn man jener seiner subjectiven Überzeugung entgegen gehandelt habe. Die zweite Auffassung geht dahin, dass die Sittlichkeit einer Handlung nicht lediglich von der subjectiven Überzeugung von ihrer Gesetzmässigkeit und Güte, sondern wesentlich auch davon abhänge, ob die Handlung in Wirklichkeit dem Sitten-Gesetze gemäss und objectiv gut gewesen sey. Bei dieser Auffassung ist es nun wirklich eine Verwegenheit, zu behaupten, das Gewissen könne nicht irren. Es würde dieses eine absolute Weisheit voraussetzen, deren doch wahrlich kein Mensch sich rühmen kann. Insbesondere ist es nicht zu begreifen, wie einzelne, zu denen namentlich Hegel gehört, eine solche Infallibilität des Gewissens behaupten können, während sie doch zugeben, dass die Äusserungen desselben bei verschiedenen Individuen und noch mehr bei verschiedenen Völkern verschieden seyen. Von solchen verschiedenen Aussprüchen muss ja doch nothwendig einer unrichtig, und also irrthümlich seyn. Zudem herrscht ja aber auch darüber, was das Sitten-Gesetz fordere, und was daher sittlich gut sey, nichts weniger als eine Einstimmigkeit, und es sind in dieser Beziehung namentlich die bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten herrschenden Ansichten und Volks-Sitten oft sehr verschieden. Diese Volks-Ansichten und Sitten sind aber bei dem gemeinen Manne für die Aussprüche seines Gewissens immer massgebend. Wenn daher alle diese divergirende Stimmen des Gewissens richtig seyn sollten, so müsste es auch für verschiedene Zeiten und Völker, ja selbst für verschiedene Individuen verschiedene Sitten-Gesetzgebungen geben, was doch kein Anhänger der hergebrachten Sittlichkeits-Theorie wird zugeben wollen. So ist es denn eine nicht wegzudeutende Thatsache, dass das Gewissen bei seiner hier in Rede stehenden Auffassung irren, also fehlgehen kann.

Bei der ersten dieser beiden Auffassungen des Gewissens hätten wir nun allerdings ein Gewissen, das nicht irren könnte, aber ein

Gewissen, welches lediglich durch die Thatsache bestimmt würde, ob man bei Begehen einer Handlung das Bewusstseyn von deren Pflichtmässigkeit gehabt hat, oder nicht. Nun haben wir aber oben gesehen, dass eine solche blos subjective Überzeugung und Gesinnung durchaus unzureichend ist zur Bestimmung der Sittlichkeit, dass durch die Theorie dieses Subjectivismus jeder Thorheit, jedem Fanatismus und Jesuitismus Thür und Thor geöffnet würde, dass vielmehr die Grundlage für den Begriff der Sittlichkeit durchaus nur das objectiv Gute ist. Den Aussprüchen des Gewissens über die gute Meinung des Handelnden bei seiner Handlung kann sonach, wenn dabei auch ein thatsächlicher Irrthum nicht wohl vorkommen kann, keineswegs eine Auctorität in der Sittlichkeits-Frage zuerkannt werden. Eben so wenig kann dieses aber auch bei der zweiten Auffassung des Gewissens geschehen, da es eine unwiderlegbare Wahrheit ist, dass hier dessen Aussprüche auf Irrthum beruhen und unrichtig seyn können, und dass, wo in diesen Aussprüchen bei den einzelnen Individuen und Völkern eine solche Verschiedenheit sich zeigt, wie dieses ja eine erfahrungsmässige Thatsache ist, die einen dieser Aussprüche nothwendig unrichtig seyn müssen. Eine Auctorität aber, welche irren, welche fehlgehen kann, ist keine Auctorität.

Nach allem diesem muss constatirt werden, dass die Sittlichkeit — und zwar insbesondere auch die Sittlichkeit in deren hergebrachtem Verstande — nimmermehr auf das, was man Gewissen nennt, gegründet werden kann. Es braucht nun auch kaum mehr erinnert zu werden, dass es ein vergeblicher Versuch ist, die Auctorität des Gewissens dadurch zu begründen, dass man es für eine Stimme Gottes ausgiebt. Wie könnte das Gewissen irren, wenn es eine Stimme Gottes wäre! Und wie könnte sich ein moralischer Gott damit begnügen, zu verlangen, dass man beim Handeln nur seiner subjectiven Überzeugung von der Pflichtmässigkeit der Handlung folgen solle, indem er diesen subjectiven Überzeugungen die grössten Ausschweifungen gegen die Sittlichkeit gestattete! Wir haben aber überhaupt gezeigt, dass der Begriff eines sittlichen Gottes, an den sich eine sittliche Gesetzgebung für den Menschen anschliessen müsste, die grössten, sich selbst vernichtenden Widersprüche in sich schliessen würde. Was sollte man auch von einem Gotte denken, dessen Wille es wäre, dass die Menschen ein sittliches Leben führen, und der als Mittel hiezu das Institut des Gewissens eingeführt hätte, ein Mittel, das, wie er doch vorhersehen

musste, zu Erreichung seines Zweckes so ganz unzureichend ist! Wäre es nicht einfacher gewesen, die Natur des Menschen, wie dieses bei einzelnen Individuen, den sogenannten schönen Seelen, der Fall ist, überhaupt so zu formiren, dass es in ihr gar keinen Reiz zu dem objectiv Nicht-Guten gegeben hätte? Aber freilich dann wäre die Ethik um ihre ganze vorausgesetzte Sittlichkeit mit Zurechnung, Verdienst, Schuld, Lohn und Strafe gekommen, und das alles will doch diese Ethik *partout* haben.

Behufs der Beantwortung der Frage, was die Bedeutung dessen sey, was man Gewissen nennt, möge noch an folgende Momente erinnert werden. Morden und Rauben ist doch gewiss etwas in hohem Grade Unsittliches, das die lebhafteste missbilligende und beunruhigende Stimme des Gewissens hervorrufen sollte. Wie kommt es nun, dass bei den Soldaten, wenn sie im Kriege solche Greuel verüben, das Gewissen vollkommen schweigt, und zwar auch dann, wenn der Krieg auf Seiten dessen, dem sie dienen, ein entschieden ungerechter ist, und die Soldaten dieses wissen, ja auch dann, wenn sie nicht durch ihre Eigenschaft als Staats-Genossen oder Unterthanen zu solcher Kriegs-Dienst-Leistung genöthigt sind, sondern sich freiwillig um Sold hiezu an einen ihnen fremden Herrn vermiethen, in welchem Falle doch diese ihre Handlungsweise vom sittlichen Standpunkt aus auf's Entschiedenste verurtheilt werden muss? Wie wollen diejenigen, welche in dem Gewissen eine Stimme Gottes erblicken, diese Thatsache erklären? Und wie die weitere Thatsache, dass bei Despoten, wie sich solche noch jetzt im Orient und bei wilden Völkern finden, wenn sie sich auch die grössten Unmenschlichkeiten und Scheusslichkeiten erlauben, keine Spur einer Stimme des Gewissens sich vernehmen zu lassen pflegt? Horn[1] sagt mit Recht, das Gewissen werde häufig blos durch die Sitte bestimmt, und aus einem solchen Gewissen seyen die grössten Frevel entstanden, die Mutter habe ihr Kind dem Baal geopfert, der Inquisitor die Ketzer verbrannt — mit gutem Gewissen. Und was ist von einem Gewissen zu halten, das sich durch die Absolution eines Priesters (der sich allerdings göttliche Auctorität anmasst, aber nichts weniger als solche wirklich besitzt), also durch religiöse Einbildungen, beschwichtigen lässt!

Dass das Gewissen anerzogen werden kann, das zeigt sich bei den Hunden, die es sich recht wohl bewusst sind und daher vor ihrem Herrn eine Niedergeschlagenheit zeigen, wenn sie etwas ihnen

1 Zur Philosophie. S. 27.

Verbotenes gethan haben, eine Niedergeschlagenheit, welche sich dann in Fröhlichkeit zu verwandeln pflegt, wenn sie die verdiente Züchtigung erhalten haben.

So haben wir denn an dem Gewissen eine Erscheinung, welche nichts weniger als dazu geignet ist, eine massgebende Grundlage für die Moral abzugeben; und es wäre also auch dieses Fundament derselben unrettbar dahingefallen. Man muss sich nur wundern über die Kritiklosigkeit, durch welche der allgemeine Glaube an eine höhere und unantastbare Auctorität dieses Gewissens getragen wird.

Durchgängiger Eudämonismus und Egoismus.

Wir haben oben am Schlusse unsers ersten Buches darauf hingewiesen, wie die strenge Sittlichkeits-Theorie unvermeidlich in einen Conflict mit dem nicht abzuweisenden und nicht zu verneinenden Glückseligkeits-Trieb gerathe, indem, wo das Streben nach Glückseligkeit oder der Zweck der Glückseligkeit das Wollen und Handeln bestimme, von einer verdienstlichen Sittlichkeit nicht mehr die Rede seyn könne; und wir haben gesehen, wie namentlich die Kant'sche rigorose oder rigoros seyn wollende Moral an der Klippe dieses Widerspruches gescheitert ist. Man sollte meinen es verstehe sich wissenschaftlich von selbst, dass keine Theorien aufgestellt werden dürfen, welche mit bestehenden und nicht wegzuräumenden Thatsachen in einem unlösbaren Conflict stehen. Das Erste, was die Wissenschaft fordert, ist, dass das Thatsächliche ermittelt und festgestellt wird. Dieses Thatsächliche muss dann unter allen Umständen geachtet, sein Recht darf durch keine Theorie angetastet, sein Bestand durch keine Dialektik umzudeuten oder zu neutralisiren gesucht werden; eine Theorie, welche sich mit diesem Thatsächlichen nicht verträgt, kann unmöglich richtig seyn und hat keinen Anspruch auf Anerkennung.

Nun ist es aber, wie wir gefunden haben eine Thatsache und ein axiomatisches Gesetz, dass es schlechterdings kein anderes Motiv des Wollens und kein anderes letztes Ziel des Handelns giebt und begrifflich geben kann, als das der eigenen angenehmen Gefühle und Empfindungen des Wollenden und Handelnden im weitesten Sinne, wonach sich dieselben in dem Begriffe der eigenen Befriedigung zusammen fassen lassen, sowie das des Fernehaltens von unangenehmen Gefühlen und Empfindungen oder des Unbe-

friedigtseyns und Unbehagens. Sittlichkeit soll Zweck für sich seyn; das ist aber nicht möglich. Es muss nothwendig dabei gefragt werden, **warum** soll oder will ich sittlich seyn? und diese Frage kommt durch keine Beantwortung, als welche die eigene Befriedigung zum letzten Zwecke setzt, zur Ruhe. Setzt man als Grund und Zweck des Sittlich-seyn-sollens das Gesetz und dessen Befolgung, so tönt von neuem die Frage: warum soll ich das Gesetz befolgen? und setzt man als Grund den Willen Gottes, so fragt es sich von neuem: warum soll dieser Wille befolgt werden? Dieser Grund kann nirgends anders liegen, als in der Bezweckung der eigenen Glückseligkeit, der eigenen Befriedigung. Wo es an der Erkenntniss dieser Thatsache, an der Einsicht dieses axiomatischen Satzes in einer Ethik fehlt, da muss solche nothwendig auf Irrwege gerathen.

Kant setzt zwar als den Grund des sittlichen Handelns die Achtung vor dem sich selbst gegebenen Gesetz, aber er muss dabei selbst gestehen, dass in dieser Achtung für sich kein Motiv des Wollens und Handelns liegen könne. Hätte er gesagt, der motivirende Grund liege in der Selbst-Achtung, so hätte man das gelten lassen können, denn das Gefühl der Selbst-Achtung ist ein angegenehmes Gefühl. Grund und Zweck der Sittlichkeit, des sittlichen Wollens und Handelns ist hiernach unter allen Umständen und muss begrifflich nothwendig seyn ein in diesem Sinne eudämonistischer. Ohne diesen **Eudämonismus** giebt es keinen Grund des Gut-Handelns und überhaupt keinen Grund des Handelns. Es möge in dieser Beziehung ein Ausspruch von **Paul Pfizer** hier angeführt werden, welcher sagt: Naturgemäss dürfe und solle der Mensch Glückseligkeit zu seinem ersten Lebens-Zwecke machen, und Glückseligkeit sey zuletzt nichts anderes als Willens-Befriedigung [1]. Es liegt dieses so nahe, dass man glauben sollte, es müsse ein jeder bei nur einigem Nachdenken zu dieser Einsicht kommen. Allein es ist eine eigenthümliche Erscheinung, dass die meisten Menschen in der Sittlichkeits-Frage keines unbefangenen Urtheils fähig sind, sondern hier in der Sucht, sich in höhere Regionen zu erheben, sich selbst betrügen.

Aller Eudämonismus ist natürlich **egoistisch**. Es ist das eigene Ich, welches glücklich seyn und befriedigt werden will. Eines andern Gefühle und Empfindungen kann ich nicht fühlen und empfinden, sondern nur meine eigene. Wenn also das einzige mögliche

[1] Gedanken über Recht, Staat und Kirche. Th. II. S. 27.

Motiv des Wollens und Handelns die Erregung angenehmer und das Fernehalten unangenehmer Gefühle und Empfindungen ist, so giebt es naturgesetzlich nur egoistische Motive des Wollens und Handelns. Der Mensch ist durchaus Subject; alles, was an ihm und in ihm vorgeht, geht nur an seinem subjectiven Ich vor. So wenig sein Ich in die äusseren Dinge eingehen und sich ihrer als Objecte bemächtigen kann, es vielmehr nur darin (in diesem seinem Ich) sich abspiegelnde subjective Bilder hat; so wenig ist eine rein von den Objecten ausgehende Erregung seines Willens möglich, vielmehr ist auch hier, was rein objectiv zu seyn scheint, lediglich subjectiv. Wenn ich einem Unglücklichen zu Hilfe komme, so ist es nicht dieser Unglückliche und sein Unglück, was meinen Willen hiezu bestimmt, sondern mein Gefühl, das durch den Anblick des Unglücklichen schmerzlich, und durch die ihm von mir zu Theil werdende Hilfe angenehm berührt wird. Das mich bestimmende Motiv ist daher in Wahrheit immer ein egoistisches, und kann naturgesetzlich kein anderes seyn. Es gilt dieses insbesondere von allem Wohlwollen, das man als den directen Gegensatz des Egoismus zu betrachten pflegt. Wenn man eines unbefangenen Denkens fähig ist und den Muth hat, die Dinge so anzusehen, wie sie in Wirklichkeit sind, so ist es nicht möglich, die Wahrheit dieser Sätze zu verkennen.

Dieselbe ist auch wirklich schon vielfach erkannt und ausgesprochen worden. Sagt doch schon Herder: Wir können unmöglich andere mehr oder anderes, als uns selbst, lieben; denn wir lieben sie nur als Theile unsrer selbst, oder vielmehr uns selbst in ihnen [1]. Und von den Neuern von Kirchmann: Liebe bilde keinen Gegensatz zum Egoismus. Lust und Schmerz seyen die einzigen Pole für Denken und Wollen; durch sie erhalten auch Sittlichkeit und Recht ihren Innhalt [2]. Ferner Liebmann: Alle Individuen seyen von Natur egoistisch; der Egoismus sey ein psychologisch-ethisches Ur-Phänomen; die Natur habe ihn uns wohlweislich eingepflanzt, ihm diene unser Wille, ohne den wir nicht Mitspieler, sondern blos Zuschauer des Weltlaufs seyn würden [3]. Büchner sodann, wenn wir ihn auch sonst nicht als eine philosophische Auctorität anerkennen, hat doch Recht, wenn er sagt: Der Egoismus

[1] Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Ausgabe von 1784. Th. II. S. 202.
[2] Lehre vom Vorstellen. S. 49. 63.
[3] Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 576—77.

sey an sich durchaus nichts Verwerfliches und bilde eigentlich die letzte und höchste Triebfeder aller unsrer Handlungen; man werde ihn niemals zu beseitigen im Stande seyn, und es komme nur darauf an, denselben in die richtigen Bahnen zu lenken, oder ihn vernünftig und menschlich zu machen, indem man seine Befriedigung in Übereinstimmung mit dem Wohle aller und mit den Interessen der Gesammtheit zu bringen suche. Auch das Mitleid sey im Grunde nichts weiter, als der Ausfluss eines verfeinerten Egoismus [1]. Noch führen wir folgende Äusserung von Lichtenberg an: Es sey dem Menschen unmöglich, aus sich heraus zu gehen. Wir können von nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen, als uns selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen. Ebenso können wir unmöglich für andere fühlen, wir fühlen nur für uns. Man liebe weder Vater, noch Mutter, noch Frau, noch Kind, sondern die angenehmen Empfindungen, die sie uns machen. Es sey diess gar nicht anders möglich, und wer den Satz läugne, müsse ihn nicht verstehen [2].

Nun giebt es aber doch zweierlei Arten von Egoismus je nach den Objecten, durch welche der Einzelne zu angenehmen oder unangenehmen Gefühlen und zur momentanen Befriedigung erregt wird, und hiernach die Motive seines Wollens und Handelns sich gestalten; ob also der Einzelne seine Befriedigung in einem Wollen und Handeln findet, das, in Wohlwollen gegen andere wurzelnd, auf die Förderung des allgemeinen Wohls, des socialen Besten gerichtet ist und eine solche Förderung wirklich bewirkt, oder in eigenen persönlichen, auf einer Gleichgültigkeit gegen das allgemeine Wohl beruhenden, demselben auch wohl entgegengesetzten, dasselbe störenden und gefährdenden Genüssen, welch letztere Art des Egoismus man ausschliesslich als solchen zu prädiciren pflegt. Von dieser Art von Egoismus sagt Büchner [3] ganz mit Recht: Die grössten Sünder seyen die Egoisten, oder diejenigen, welche ihr eigenes Ich höher stellen, als die Interessen und Gesetze des Gemein-Wohls, und dasselbe auf Kosten und zum Nachtheil der mit ihnen Gleichberechtigten in übermässiger Weise zu befriedigen trachten. In diesen Momenten liegt auch die Berechtigung der Lehre der gallicanischen Schule, welche die Möglichkeit eines andern Bewegungs-Grundes, als des Eigennutzes, läugnet, aber den wohlverstandenen Eigennutz von dem missverstandenen unterscheidet.

1 Die Stellung des Menschen in der Natur. S. 327—28. CXLIII—IV.
2 Vermischte Schriften. Bd. I. S. 83.
3 A. a. O.

Es sey hier noch eine Äusserung von J. St. Mill angeführt: Alle Erfahrung bestätige entschieden, dass Selbstsucht natürlich sey. Auch die Sympathie sey natürlich; aber sympathisch angelegte Charaktere seyen, wenn sie unentwickelt und ihren sympathischen Instincten überlassen bleiben, so selbstsüchtig, wie andere. Der Unterschied liege nur in der Art der Selbstsucht, und Sympathie auf der einen Seite sey oft mit dem frappantesten Egoismus auf der andern Seite vergesellschaftet [1].

Jene »missverstandene« Art von Egoismus ist es denn auch, gegen die das ganze sittliche Streben der besser Gearteten und alle aufgestellte Sittlichkeits-Theorien und Sitten-Gesetze in Wahrheit gerichtet sind; und die wahre Bedeutung dieser letzten ist, wenn diess denjenigen, welche sie aufstellen, auch nicht zum klaren Bewusstseyn kommen mag, in Wahrheit keine andere, als dass den selbstsüchtigen Reizen dieser letzten Art von Egoismus andere, aber ebenfalls auf den Egoismus berechnete Motive entgegenzusetzen gesucht werden, durch deren Gewicht jene Reize überwogen und die dadurch Gereizten zu einem dem allgemeinen Wohle entsprechenden Handeln angeregt werden. Das, was der Gesellschaft Noth thut, ist ein mit diesem allgemeinen Wohle Hand in Hand gehender, darin eben seine Befriedigung findender Egoismus. Einen solchen Egoismus zu verwerfen, würde eben vom Standpunkte des Bemühens um das allgemeine Wohl, von dem Standpunkte des Wohlwollens aus einen Widerspruch in sich enthalten. Denn das thätige Wohlwollen ist eben, wie wir schon früher bemerkt haben, nichts anderes als die Beförderung des Wohles und des Glücks der anderen, wonach zu streben von Seiten dieser andern nichts anderes als Egoismus ist. Es würde sonach auf der einen Seite unser eigener Egoismus als unsittlich verworfen, uns aber auf der andern Seite zur Pflicht gemacht, dem Egoismus unsrer Mitmenschen, der doch nicht minder, als unser eigener, verworfen werden müsste, zu dienen. Derselbe Fall wäre es bei diesen unsern Mitmenschen; es dürfte keiner von ihnen für sein eigenes Wohl und seine eigene Befriedigung thätig seyn, dagegen wäre er berechtigt, diese Förderung seines Wohls von seinen Mitmenschen, denen solche zur sittlichen Pflicht gemacht würde, zu erwarten. Dass nun aber dieses ein Widersinn ist, fällt in die Augen.

Wenn nun hiernach alles Wollen und Handeln der Menschen mit Natur-Nothwendigkeit ein eudämonistisches und egoistisches

[1] Über Religion. S. 41—42.

ist, das den sittlichen Forderungen entsprechende ebenso, wie das ihnen widersprechende, so kann von einem Verdienste des sittlichen Wollens und Handelns nicht mehr die Rede seyn. Da aber diese Verdienstlichkeit ein wesentliches Merkmal in dem hergebrachten Begriffe der Sittlichkeit bildet, so muss dieser Begriff eben schlechterdings dahinfallen. Es hilft auch nichts, allen diesseitigen Egoismus und Eudämonismus zu verwerfen und, wie Kant, eine alle diesseitige Neigungen und Triebe hintansetzende, und somit schmerzliche Gesetzes-Befolgung zu verlangen; indem man dann, weil eine solche Gesetzes-Befolgung für sich nie ein Motiv des Wollens und Handelns abgeben kann, ein solches Motiv aus dem Jenseits durch Hinweisung auf künftige Belohnung oder Strafe herbeizieht; denn diese transscendentale Hoffnung und Furcht ist nicht minder, als das Streben nach diesseitiger Befriedigung, eine eudämonistische und egoistische, und es wird dadurch ein sittliches Verdienst gleichmässig aufgehoben, und diess um so mehr, je mehr fromm und sittlich seyn wollende Menschen bei ihrem Thun und Lassen stets Gott im Munde führen, und damit selbst ihren eigennützigen Egoismus verrathen. So kann dann auch von einer jenseitigen Belohnung gar nicht mehr die Rede seyn; wie denn der Dichter mit Recht den Genius sprechen lässt:

Du hast gehofft, dein Lohn ist abgetragen.

Durch all Vorstehendes findet nun der dem Eudämonismus gemachte Vorwurf, dass er zu einer selbstsüchtigen Calculation führe, seine Verständigung. Es wäre dieser Vorwurf richtig, wenn es keinen andern Eudämonismus und Egoismus gäbe, als die zweite antisociale Art desselben. Wir haben ja aber dargelegt, dass es neben den antisocialen Instincten und Trieben nicht nur auch sociale giebt, welche ihr Glück, die Befriedigung des ihnen eigenthümlichen Egoismus in dem allgemeinen Wohl der Menschheit finden, sondern dass diese Art von Instincten und Trieben im Durchschnitt auch das Übergewicht über die entgegengesetzten hat, und dass so die allgemeine Stimme in ihrer Majorität auf die Begünstigung und auf die Herrschaft der socialen Instincte und Triebe geht. Ein gesunder und unbefangener Verstand, der die Dinge ansieht, wie sie sind, wird sich freilich die Frage vorlegen, auf welche Weise zwischen diesen sich entgegenstehenden Instincten und Trieben in angemessenster und für die Gesellschaft vortheilhaftester Weise eine Vermittlung, ein Compromiss, wie wir es genannt haben, zu erzielen sey, und die Sittenlehre wird ihm daher allerdings zu einer

auf dem Gebiete des diesseitigen Lebens sich bewegenden Calculation werden, aber nicht zu einer solchen im schlimmen antisocialen Sinne, sondern zu einer wohlmeinenden Lebens-Weisheit.

Bei dieser Auffassung der Sittlichkeit kann es nun auch nicht mehr anstössig seyn, wenn, wie dieses ja auch allgemein anerkannt ist, die Meinungen über die Sittlichkeit, über das, was sittlich gut und sittlich schlecht ist, hauptsächlich bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten verschieden sind. Es muss jedem Volke frei stehen, nach seiner Eigenthümlichkeit und seinen Bedürfnissen sich seine normgebende Sitte zu bilden, und die ihm dienlich scheinenden Grundsätze für sein sociales Leben festzustellen; und dass diese sittliche Ordnung nicht bei allen Völkern und zu allen Zeiten dieselbe Gestalt annehmen kann, das liegt in der Natur der Sache. J. B. Meyer hat über diese verschiedene Volks-Sitten eine interessante Blumenlese gegeben [1]; wobei wir nur noch wiederholt daran erinnern, dass in der antiken Moral, namentlich der Griechen, das jetzt hauptsächlich betonte thätige Wohlwollen gegen andere so gut als gar keine Stelle hatte. Die Tugenden der Alten waren Klugheit, Mässigung, Tapferkeit, Gerechtigkeit, welch letztere aber mehr nur eine negative Bedeutung, in dem Ausdruck: *neminem læde*, hatte. Damit stimmt nun aber die jetzt gewöhnliche Auffassung der Sittlichkeit nicht, welche Ulrici in den Worten ausspricht: Es sey ein unerlässliches Begriffs-Moment alles Ethos, dass es an sich, im Grunde, und somit ursprünglich, ein allgemeines, gleiches, für alle verbindliches sey [2]. Wenn jedoch dabei die Thatsache nicht weggeräumt werden kann, dass es ein solches allgemeines und überall identisches Ethos in Wirklichkeit für die Menschheit gar nicht giebt und auch nie gegeben hat — wie denn die Anerkennung eines solchen Ethos auch jetzt noch kaum die Grenzen des christlichen und civilisirten Europa überschreitet —, ja wenn nicht wird widersprochen werden können, dass eine durchaus allgemeine Geltung irgend eines Ethos bei der Menschheit, wie sie nun einmal geeigenschaftet ist, geradezu eine Unmöglichkeit ist, so ist jenes von Ulrici statuirte Ethos eben ein eingebildetes, der Wirklichkeit nicht entsprechendes und in ihr nicht zu findendes bloses Gedanken-Ding.

Angesichts des in der neuern Zeit gemeinhin für die Sittlichkeit in Anspruch genommenen transscendentalen und rigorosen Charakters sey hier auch noch daran erinnert, dass alle mytholog-

1 Philos. Zeitfragen. ed. 1. S. 283—85. coll. 318.
2 Leib und Seele. S. 657.

ische Götter ein lediglich genussreiches Leben führen, und dass bei ihnen allen und in ihren Geschichten keine Moral zu finden ist, noch je zu finden war. So führen z. B., worauf J. B. Meyer hinweist [1], die Heiligen, welche bei den Türken canonisirt werden, ein Leben, welches man ohne Verletzung der Sittsamkeit nicht einmal beschreiben kann. Nur das Judenthum, und nach ihm das Christenthum, haben ihren Gott zu einem moralischen gemacht; mit welchem Rechte — darüber haben wir uns schon früher ausgesprochen.

Sittlichkeit und Freiheit.

Der hergebrachte Begriff der Sittlichkeit mit den daran hängenden Neben-Begriffen eines transscendentalen Sollens und einer absoluten Pflicht, den Begriffen von Verdienst und Schuld, von Zurechnung und einer jenseitigen Verantwortlichkeit vor einem lohnenden und strafenden Sitten-Gericht, kann selbstverständlich nur bestehen unter der Voraussetzung der vollständigen Freiheit des menschlichen Willens; denn wo es an dieser Freiheit fehlt, wenn in dem Handeln des Menschen ein diesen bewältigendes Gesetz der Nothwendigkeit waltet, da kann natürlich von Verdienst und Schuld, von Zurechnung, Lohn und Strafe nicht die Rede seyn. Nun haben wir gesehen, dass der Glaube an die menschliche Willens-Freiheit, der sich auf keine andere Weise auch nur nothdürftig begründen lässt, sich schliesslich auf die Sittlichkeit in ihrer hergebrachten Bedeutung stützt, d. h. dass der moralische Freiheits-Beweis am Ende die letzte Stütze für jenen Glauben ist, was Kant in den Worten ausgesprochen hat: »Wäre nicht das moralische Gesetz in unsrer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist, anzunehmen« [2], und was auch in der Äusserung Ulrici's liegt: Die Freiheit sey die Voraussetzung der Zurechnungs-Fähigkeit, die Voraussetzung der Moralität [3], und ohne diese würde jene zu einem bedeutungslosen Spiel der Reflexion herabsinken [4]. Eine eigene Wendung giebt Melchior Meyr diesem Argumente, indem er sagt: Die Tugend könne der Schöpfer dem Geschöpfe nicht geben, nicht

1 A. a. O. S. 281.
2 Werke. Bd. VIII. S. 106. Note.
3 Leib und Seele. S. 605.
4 Naturrecht. S. 66.

schenken, weil eine geschenkte Tugend keine wäre; er müsse vielmehr dem Menschen die Mittel und die Freiheit geben, zu wählen zwischen dem Guten und dem Bösen [1]. Der Beweis nimmt also hier die Form an: Weil Tugend seyn soll, so muss Freiheit seyn. Weil hiernach Moralität und Zurechnungs-Fähigkeit um keinen Preiss aufgegeben werden will, indem es sonst, wie Zeller meint, mit dem persönlichen moralischen Werth des Menschen zu Ende wäre [2], so muss auch an der Freiheit festgehalten werden. Da jedoch jener hergebrachte Sittlichkeits-Begriff mit Verdienst, Schuld, Zurechnung, Lohn und Strafe, wie wir gezeigt zu haben glauben, ein durchaus unhaltbarer ist, so fällt damit auch jener letzte Beweis-Grund für die menschliche Willens-Freiheit, die letzte Stütze für den Glauben an dieselbe in sich zusammen. Wir haben gesehen, dass dieser moralische Freiheits-Beweis von einigen, wie Ulrici und Chalybäus, woran sich auch Liebmann anschliesst [3], auch auf die Thatsache, dass man über begangene Handlungen Reue empfinden könne, gestützt werden will; allein diese Thatsache erklärt sich einfach daraus, dass die innere Nothwendigkeit der Handlungen nicht in's Bewusstseyn trit, aus dem sogenannten Bewusstseyn, richtiger: aus dem Glauben an die Freiheit, welchem Glauben jedoch, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, überall keine Beweis-Kraft zukommt.

So hätten wir also nun eine Sittlichkeit ohne Freiheit; denn eine Sittlichkeit nehmen ja auch wir an. Ist das nicht ein Widerspruch? Bei unserm Begriffe von Sittlichkeit, an dem keine transscendentale Pflicht, kein Verdienst und keine Schuld, keine Belohnung und keine Bestrafung hängt, keineswegs. Wie alle im menschlichen Leben vorkommende Erwägungen, Calculationen und Entschliessungen, welche mit der Sittlichkeit in keinem Zusammenhang stehen, zu ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit des Bestandes der Willens-Freiheit nicht bedürfen, die Frage der Willens-Freiheit bei ihnen eine müssige ist, und sie sich in derselben Weise gestalten und abwickeln werden, ob man das Bestehen dieser Freiheit bejaht oder verneint, so ist es auch bei der auf dem Gebiete der Sittlichkeit sich bethätigenden und eine practische Gestalt annehmenden calculirenden Lebens-Weisheit. Es manifestiren sich darin die vermöge der dem Menschen anerschaffenen Natur in seinem Innern

1 Die Fortdauer nach dem Tode. S. 95.
2 Theolog. Jahrbücher. Bd. VI. S. 83—84.
3 Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. S. 137.

sich bewegenden und nach aussen sich geltend machenden Triebfedern, mit deren von innen ausgehender und die Form spontaner Selbstthätigkeit an sich tragender Bewegung kein Gefühl einer Nöthigung verbunden ist, und die gleichwohl nur die Erscheinungen einer innern Natur-Nothwendigkeit sind. Die active Bethätigung dieser Triebfedern bleibt dieselbe, ob sie nach einem innern Natur-Gesetze vor sich geht, oder ob sie das Werk spontaner Willens-Freiheit ist; immer sind wir selbst es, denen, ohne Sichtbarwerden einer andern *causa movens*, die dieses Triebwerk in Bewegung setzende Kraft eignet, ohne dass jedoch der Mensch in seiner gewöhnlichen Lebens-Erfahrung über den Entstehungs-Grund dieser Kraft sich eine tiefer gehende Rechenschaft zu geben im Stande wäre.

Wir glauben nun nachgewiesen zu haben, dass dieses Triebwerk der Willens-Entschliessungen nach unwandelbaren Natur-Gesetzen, welche unsrer Spontaneität durchaus entzogen sind, in Bewegung gesetzt und geleitet wird, während es uns vorkommt, als liege diese Bewegungs-Kraft ganz allein in der Freiheit unsers eigenen Willens. Es wäre jedoch, wenn man die Überzeugung gewonnen hat, dass der Glaube an die menschliche Willens-Freiheit auf einer Selbst-Täuschung beruhe, nichts verkehrter, als sich desshalb einem indolenten und thatlosen Fatalismus zu ergeben, vor dem ein gesundes und cultivirtes Volk auch schon durch seine eigene lebendige Natur bewahrt wird. Man lebe, denke und handle, als ob man vollkommen freie Gewalt über seine Willens-Entschliessungen und sein Handeln hätte, das Natur-Gesetz wird sich darin nichts desto weniger mit Sicherheit vollziehen. Man suche auch bei andern Motive des Gut-Handelns zu erwecken, und so in das bei ihnen wirksame Natur-Gesetz einzugreifen; aber auch in einer derartigen Thätigkeit wird und kann nichts anderes walten, als das allgemein in dem menschlichen Handeln sich vollziehende Gesetz. Es ist auch kein Grund vorhanden, wegen der Einsicht in diese gesetzliche Nothwendigkeit sich des Begriffs der Sittlichkeit zu entschlagen; denn das Norm-Gebende in diesem Begriff ist das objectiv-Gute, und nicht die subjective Gesinnung des Handelnden. So sind denn auch diejenigen, in denen ein guter Wille, die guten socialen Instincte präponderiren, welche also das objectiv-Gute wollen, vollkommen berechtigt, gegen solche, welche durch Hingebung an ihre antisociale Triebe das allgemeine Wohl gefährden und verletzen, Unwille und Missachtung zu hegen und zu äussern, und hierdurch in diesen Motive zum Gut-Handeln zu schaffen zu suchen. Zu allem diesem

braucht man keine wirkliche Freiheit des Willens, sondern nur das berechtigte Walten-Lassen des in allen sich äussernden und im practischen Leben mit unwiderstehlichen Gewalt und unwillkührlich sich geltend machenden, wenn auch illusorischen, Gefühls der Freiheit.

Es steht unwiderlegbar fest, dass der Mensch in seinem Wollen und Handeln nicht frei ist; aber die Nothwendigkeit in uns ist keine mechanische, von aussen uns necessitirende, sondern eine in der Natur und dem Wesen unsers Ichs selbst liegende. Das Wollen ist eine Function des Subjects selbst, es geht von ihm selbst, und nicht von etwas ausser ihm aus. Das Ich ist es, das will, und es ist sich bewusst, dass es selbst das Wollende ist. Es liegt daher schon in dem Wollen selbst das Gefühl der eigenen Ursächlichkeit, der Spontaneität, und damit der Freiheit. So ist es denn auch sehr erklärlich, wenn einige schon in dem Wollen nichts anderes, als Freiheit sahen, wenn ihnen diese schon durch das Wollen ohne weiteres als constatirt erschien, sie beides für identisch genommen haben. Das ist jedoch eine ganz natürliche Selbst-Täuschung, die der Mensch ganz entschieden mit den Thieren theilt. Denn wer möchte daran zweifeln, dass auch bei diesen ihr Thun und Lassen, das seine Ursächlichkeit auch zunächst lediglich in ihrer Subjectivität hat, von dem Gefühl der freien Spontaneität begleitet ist? und doch wird niemand behaupten wollen, dass den Thieren Willens-Freiheit zukomme. Es lässt sich ihnen auch, namentlich den Hunden, durch Zucht und Dressur eine gewisse legale Sittlichkeit beibringen, und doch wird gewiss auch dieses niemand als einen Beweis für ihre Willens-Freiheit ansehen.

Dem allem nach lässt sich eine Sittlichkeit, wie wir sie annehmen, recht wohl mit der Verneinung der menschlichen Willens-Freiheit vereinigen, und wir können Ulrici in keiner Weise beistimmen, wenn er meint: Wer die Willens-Freiheit läugne, läugne auch alle Ethik, und damit den Unterschied von Recht und Unrecht, wahr und unwahr, gut und böse; er müsse consequenter Weise alle Staats- und Gemeinde-Verbände, die nur auf den Begriffen von Gesetz, Recht und Pflicht ruhen, für sinnlose Traditionen (oder etwa für erbliche Krankheiten der Völker) erklären und auf deren Abschaffung dringen, um nach dem Muster der Thiere im Walde einen gesunden, naturgemässen Zustand herzustellen [1]. Die Reflex-

[1] Naturrecht. S. 10. 65.

ionen und Calculationen der sittlichen Lebens-Weisheit, in denen sich die natürlichen Bedürfnisse der Mehrzahl der Menschen geltend machen, sind, man mag nun eine Willens-Freiheit annehmen oder nicht, eine Thatsache, und ihre Schöpfungen, die sich geltend machende Volks-Sitte — wenn auch, um ihre Auctorität zu stützen, zu illusorischen Phantasien gegriffen wird — und die socialen Institutionen, entsprechen jenem natürlichen Bedürfnisse, und üben einen wohlthätigen sittlichen Einfluss aus, auch wenn keine Willens-Freiheit besteht. Wir wollen daher diese Institutionen beibehalten, wenn wir auch das Bestehen der Willens-Freiheit verneinen. Wir müssen nur wünschen, dass die Sittenlehre von all den abergläubischen Beigaben, mit welchen sie verbrämt wird, gereinigt, dass ihr der ihr angedichtete transscendentale Charakter genommen, und ihre Theorie nicht über das ihre einzige wahre Grundlage bildende Gebiet einer natürlichen und practischen Verständigkeit künstlich und gewaltsam hinaufgeschraubt werde. Dem gemeinen Wohl wird dadurch sicherlich kein Eintrag geschehen. Insbesondere wird die Reinigung der Sittenlehre von der sie verunstaltenden und so manches Unheil mit sich führenden religiösen Tinctur für das sittliche Zusammenleben sicherlich von einer wohlthätigen und erfrischenden Wirkung seyn. Aber freilich müsste man dabei auch darauf bedacht seyn, ein naturwüchsiges, kräftiges, freies, durch keinen Aberglauben mehr verkümmertes Volks-Leben auf jede Weise zu fördern. Man erinnere sich dabei namentlich an das schöne und glückliche Leben des griechischen Volkes in seinen bessern Zeiten.

Die Theodicee.

Die Theodicee setzt sich, wie wir schon früher bemerkt haben, eine dreifache Aufgabe, nehmlich: Gott zu rechtfertigen 1) wegen des vielen Übels und Unglücks, das die Menschheit zu erdulden hat, 2) wegen des Missverhältnisses zwischen dem sittlichen Verhalten der Menschen und dem ihnen diesseits zu Theil werdenden Schicksal, 3) wegen des Daseyns des Bösen überhaupt in der Welt. Die erste dieser Fragen hat mit der Moral nichts zu schaffen, ihre Beantwortung wäre vielmehr ein Vorwurf für die Religions-Lehre. Die zweite Frage beruht auf der Voraussetzung, dass Sittlichkeit ein Verdienst sey, welches Belohnung, und Unsittlichkeit eine Schuld, welche Bestrafung verdiene. Diese Frage besteht daher für uns gar nicht, da nach uns jene Voraussetzung eine durchaus grundlose

und verfehlte ist. Es bliebe sonach für uns nur übrig, eine Verständigung über die dritte Frage zu geben zu suchen.

Dass nun hier eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes wegen des Daseyns des Bösen in der Welt, eine Unmöglichkeit sey, wenn Gott einerseits als Schöpfer der Welt und der Menschheit, und andrerseits als moralischer Gesetzgeber, der also das Böse verdammt und mit Strafe bedroht, gefasst wird, das haben wir schon früher dargelegt. Es hängt hier wieder alles an dem Begriffe und der Bedeutung der Sittlichkeit, woraus dann von selbst auch der Begriff der Unsittlichkeit und des Bösen resultirt. Diese Sittlichkeit soll ein von Gott geschaffenes Institut, das das Böse verdammende Sitten-Gesetz ein von Gott gegebenes Gesetz seyn. Gott schafft nun eine Menschheit, welche dieses Gesetz befolgen soll; die Bestimmung der Menschheit und der Welt soll lediglich eine sittliche, also die vollständige Realisirung des Begriffs der Sittlichkeit, seyn. Dagegen ist die von Gott geschaffene Welt eine solche, in welcher die Unsittlichkeit, das Böse, in unvertilgbarer Üppigkeit wuchert. Das enthält nun, mag man es deuten, wie man will, unlösbare Widersprüche in sich.

Der erste Widerspruch liegt schon im Begriffe jener Sittlichkeit selbst, welche ja ohne die Folie des Bösen und ohne den Kampf mit diesem gar nicht soll bestehen können, und deren vollendete Erreichung und Realisirung daher eine begriffliche Unmöglichkeit ist. Gott hätte demnach der Welt und der Menschheit einen Zweck und eine Bestimmung gesetzt, deren Erreichung und Erfüllung — und zwar schon begrifflich — unmöglich ist. Was muss man für einen Begriff von Gott haben, wenn man ihm eine solche Stümperei unterschiebt!

Es liegt aber darin der zweite Widerspruch, dass Gott sich einen Zweck gesetzt haben soll, der nur auf mittelbarem Wege, durch gewisse Mittel zu erreichen wäre. Denn indem er eine Welt und eine Menschheit gesetzt hätte, welche einen von ihm gewollten Zweck erreichen sollen, wäre er selbst es, der durch diese Welt und diese Menschheit jenen Zweck erreichen wollte. Es ist aber der entschiedenste Anthropomorphismus, Gott Zwecke verfolgen zu lassen, welche er nur durch Anwendung bestimmter Mittel — und wenn auch ein Sitten-Gesetz ein solches Mittel wäre — erreichen könnte. Was Gott wirklich will — wenn man bei ihm überhaupt von einem Wollen sprechen kann, da auch dieses ein zu erreichendes Ziel hat —, das muss, eben in Folge dieses göttlichen

Wollens, auch sofort da seyn, ohne dass es dazu irgend eines andern Mittels, als seines Willens, bedürfen könnte. Das ist eben der Begriff der göttlichen Allmacht. Es kann somit bei Gott, wie wir dieses schon in unserm ersten Theile[1] ausgesprochen haben, von Zwecken, die er sich setze, und welche durch gewisse Mittel zu erreichen wären, gar nicht die Rede seyn.

Dazu käme aber hier noch — und das ist ein weiterer Widerspruch —, dass Gott seinen Zweck gar nicht erreichen würde. Der Zweck wäre eine sittliche, und zwar eine vollkommen sittliche Welt und Menschheit. Eine solche hätte aber Gott wenigstens bis jetzt — und die Menschheit besteht doch wahrhaftig schon lange genug — gar nicht zu Stande gebracht. Dabei wäre es eine schlechte Ausflucht, die Erreichung dieses Ziels von einer fernen Zukunft zu hoffen; denn nicht nur sind hiezu entfernt keine Aussichten vorhanden, sondern die von Gott zu Erreichung jenes Zweckes gewählten Mittel müssten auch sehr ungenügend seyn, wenn sie ihren Zweck im Laufe von Jahrtausenden nicht erreichen könnten. Noch mehr, wenn die Sittlichkeit der Menschheit der Welt-Zweck ist, so sollte sich dieser Zweck in jedem einzelnen Menschen realisiren. Denn es giebt keine Menschheit als einheitliches Wesen, sondern die Menschheit besteht nur aus den einzelnen Menschen. Der Zweck wäre also bei allen denen, welche, ohne jenes Ziel vollendeter Sittlichkeit erreicht zu haben, gestorben wären — und das wären mehr oder weniger alle — positiv unerreicht geblieben. Man sucht dem zwar dadurch abzuhelfen, dass man statuirt, die Menschen werden dereinst in einer jenseitigen Welt ihre Bestimmung doch noch erreichen. Allein diess ist nicht nur eine reine Imagination, sondern es handelt sich ja hier überhaupt nur um den Zweck und die Bestimmung der diesseitigen Welt; und wenn diese ihren Zweck und ihre Bestimmung verfehlt, so wird dem durch eine von einer jenseitigen Welt gehoffte Nachhilfe nicht abgeholfen. Was wäre aber das für ein Gott, der die Welt zu einem Zwecke geschaffen hätte, der nicht erreicht würde und nicht erreicht werden könnte!

Auf den weitern Widerspruch sodann haben wir schon früher hingewiesen, dass, wenn Sittlichkeit ohne den Gegensatz des Bösen und ohne den Kampf mit demselben nicht bestehen kann, derjenige, welcher die Sittlichkeit will, nothwendig auch das Böse wollen muss, wogegen Gott durch die Aufstellung, dass er nur die Möglichkeit des Bösen, nicht dessen Wirklichkeit gewollt, dass er das Böse nur

[1] Abth. II. S. 372.

zugelassen habe, dasselbe aber seinem Willen entgegen sey, schon seiner Präscienz wegen nicht vertheidigt werden kann. Gott hätte aber nicht blos gewusst, welche Rolle das Böse in der Menschheit spielen werde, sondern, da er der Schöpfer der menschlichen Natur seyn soll, diese Natur also mit allen ihren Inclinationen, mit allem dem, was sich aus ihr entwickelte, von ihm beabsichtigt worden seyn musste, so wäre — das lässt sich nicht wegdeuteln — der Mensch zu all dem Bösen, das an ihm zur Erscheinung kommt, von Gott prädestinirt gewesen. Gleichwohl soll der Mensch wegen dieses Bösen von ihm zur Strafe gezogen werden. Diese ganze göttliche Sitten-Gesetzgebung wäre hiernach die reinste Spiegelfechterei. Was soll man von einem Gott denken, dem solche Dinge aufgebunden werden, und was von einer Theorie, die zu solchen Consequenzen führt!

Wir haben sodann schon früher darauf hingewiesen, dass Sittlichkeit für sich gar nicht letzter Zweck seyn kann, sondern dass dabei immer gefragt werden muss: Wozu diese Sittlichkeit? Auch haben wir gezeigt, dass das der ganzen Sittlichkeits-Lehre als Wurzel zu Grunde Liegende, nichts anderes, als das diesseitige Wohl der Einzelnen und des Ganzen der Menschheit ist. Und wenn man diese Lehre auch in ein imaginirtes künftiges jenseitiges Leben hinüber reichen lassen will, so kann man sich als das Ergebniss einer solchen jenseitigen Sittlichkeit doch wieder nichts anderes, als einerseits ein glückliches Zusammenleben der Geister im Jenseits, und andrerseits ein beglückendes freundliches Verhältniss zu Gott denken. Dieses eudämonistische Ziel müsste daher auch bei der von Gott der Menschheit gestellten sittlichen Aufgabe das von ihm Beabsichtigte gewesen seyn. Aber warum, fragt man, grief er dann zu einem so ganz untauglichen Mittel, das ja der Mehrzahl der Menschen die Erreichung der gewollten Glückseligkeit gerade unmöglich machen musste? Konnte er denn nicht die menschliche Natur so schaffen, dass dem Menschen ganz von selbst und ohne jenes Sittlichkeits-Wagniss Glückseligkeit zu Theil werden musste? Und wenn er dieses nicht konnte oder nicht wollte, warum hat er dann diese verunglückte Menschen-Schöpfung nicht lieber ganz unterlassen?

Man sieht, dass von dem Standpunkte einer transscendentalen Sittlichkeits-Theorie aus eine wirkliche Theodicee, d. h. eine wirkliche Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen in der Welt eine reine Unmöglichkeit ist, und jeder Versuch einer solchen nothwendig zu Widersinn führen muss, was, wie wir früher angeführt haben,

Frauenstädt zu dem verzweifelnden Ausspruch veranlasst hat, dass die Greuel, wie sie die Natur und die Geschichte aufweisen, nur bei dem Atheismus eine zutreffende Erklärung finden.

Zum Belege dafür, dass die Versuche einer Theodicee nur zu Widersinn führen können, möge noch einiger solcher von theologischer Seite gemachter Versuche hier Erwähnung geschehen. So ist gesagt worden: Als Gott die Welt erschaffen, habe er nur sich selbst und seinen Ruhm im Auge gehabt, auf den Nutzen oder Schaden der Geschöpfe sey es ihm nicht angekommen; sie seyen ihm gegenüber ein reines Nichts; er liebe seinen Ruhm mehr, als alle seine Geschöpfe; er habe alles nur zu seinem Ruhme gemacht, und die Geschöpfe seyen ihm nur Mittel zu diesem Zweck. Gott habe die Sünde erlaubt, um seine Herrlichkeit zu offenbaren, sowie seine bewunderungswürdige Vorsehung, die um so heller strahle, je mehr die schrecklichen Verwirrungen, welche die Sünde anrichte, im Stande wären, die Welt über den Haufen zu werfen. — Ein weiterer solcher Versuch begnügt sich mit der Erklärung: die Menschen gehen durch ihre eigene Schuld zu Grunde, Gott sey durch kein Gesetz an sie gebunden. — Wieder ein anderer Versuch sagt: Gott wolle die Sünde selbst, weil er ohne sie seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht hätte offenbaren können. Er habe also überhaupt die Menschen zur Sünde bestimmt, weil er ohne sie seinen Zweck nicht hätte ausführen können. Er habe daher ein ewiges Urtheil gefällt, durch welches er einige Menschen aus reiner Gnade zum ewigen Leben und andere durch ein gerechtes Gericht zur ewigen Verdammniss bestimmt habe, um an jenen seine Barmherzigkeit, an diesen seine Gerechtigkeit zu zeigen. Der Mensch habe so erschaffen werden müssen, dass er Gott Stoff zur Barmherzigkeit und Gerechtigkeit habe geben können. — Nun solche Versuche einer Theodicee richten sich selbst und sind keiner Kritik werth.

Der Versuch einer Theodicee ist in der That das Schluss-Stück zu einem Zirkel, in welchem sich das philosophisch seyn wollende Denken bewegt. Der Mensch bildet sich aus sich selbst den Begriff einer mysteriösen Sittlichkeit. Um diesen Begriff zu einer abgerundeten Folgerichtigkeit zu bringen, bedarf es für diese Sittlichkeit der Auctorität Gottes. Es werden daher Gott alle diejenige Eigenschaften beigelegt und alle diejenige Functionen zugeschrieben, welche erfordert werden, um die Lehre von jener Sittlichkeit zu einer in sich geschlossenen Theorie auszuspinnen. Damit wird Gott in dieser

Richtung zu einem reinen *deus ex machina* gemacht. So bringt man es nun allerdings zu einer disciplinarischen Sitten-Lehre, welche auf den Schul-Bänken wohl als eine regelrechte gelten kann, welche aber nach allen Richtungen hin, namentlich rücksichtlich des Begriffes Gottes, die flagrantesten und unerträglichsten Widersprüche in sich enthält. Anstatt sich aber dieses, was sich keinem Denkenden verbergen kann, offen zu gestehen, und zu der Einsicht zu gelangen, dass der vorgefasste Begriff der Sittlichkeit ein fehlerhafter seyn müsse, und anstatt sich um eine Correctur desselben zu befleissigen, hält man denselben, und den danach formulirten Begriff eines sittlichen Gottes eigensinnig fest, und sucht das Unzukömmliche dieser Begriffe durch allerhand seltsame und abenteuerliche Raisonnemens und Phantasien zu neutralisiren, so dass der letzte Betrug grösser ist, als der erste.

Man sollte vor allem einsehen, dass gut und böse rein menschliche Begriffe sind, dass sie sich nur auf menschliche Verhältnisse beziehen und beziehen können, da wir von andern jenseitigen Regionen und Verhältnisen gar keine objectiv sich uns gebende Erkenntniss haben. Der Mensch nennt das Eine, da es ihm angenehme Gefühle und Empfindungen macht, gut, das Andere, da es ihm unangenehme Gefühle und Empfindungen macht, schlimm und böse. Welches Recht hat er aber, dem hiernach für ihn sich bildenden Massstab auch Geltung für Gott beizulegen? Die Welt hat den Grund ihres Seyns, und also auch ihres So-Seyns in Gott. Wenn die Welt durch Gott gesetzt ist, was doch von keinem, der sich mit dem Gedanken einer Theodicee abgiebt, geläugnet werden kann, so muss er sie, wie wir schon wiederholt ausgesprochen haben, selbstverständlich gerade so gewollt haben, wie sie thatsächlich ist. Zu diesem thatsächlich Gegebenen gehört aber auch das, was dem Menschen nicht zusagt, was er das Schlimme, das Üble, das Böse nennt; Gott hat auch dieses gerade so gewollt, wie es in die Erscheinung trit. Er hat es nicht blos zugelassen, ohne es zu wollen, so dass es reines Product des menschlichen Willens wäre, und dass also Gott diesem Willen die Möglichkeit und die Macht gegeben hätte, damit in seine Schöpfung hinein zu pfuschen, sie zu verpfuschen. Solches anzunehmen, setzt einen schlechten Begriff von Gott voraus, der doch der substantielle und unbeschränkte, absolute Grund der Welt ist, und neben dem es schlechterdings kein anderes Princip, welcher Art es auch wäre, geben kann, das auf die Gestaltung dieser Welt irgend einen Einfluss ausüben könnte. Gott

hat es so gewollt, dass das ganze Menschen-Leben und die Menschen-Geschichte eine Combination und ein fortdauernder Conflict von mit einander im Kampfe liegenden Gegensätzen seyn solle, den Gegensätzen pathetischer an einander sich reibender Instincte und Neigungen auf der einen, und eines kalten, grübelnden, strebenden und nivellirenden Verstandes auf der andern Seite. Er hat nicht die langweilige Einförmigkeit eines idyllischen thatlosen Dahinlebens der Menschheit gewollt, sondern eben das durch die Reibung jener Gegensätze bedingte und getragene bunte und wechselvolle Farben-Spiel des Menschen-Lebens, gerade in der Gestaltung, in der es sich vor unsern Blicken entrollt, mit all seinen Illusionen, Schwachheiten und Verirrungen. Zu dem so von Gott ganz direct Gewollten und nicht blos Zugelassenen gehört auch das, was der Mensch das Übel und das Böse nennt. Dieses Böse ist sonach nichts weniger, als etwas gegen Gott sich Auflehnendes, eine sich ihm entgegensetzende Macht, die er zu bekämpfen und mit Strafe zu verfolgen hätte. Der menschliche Begriff des Bösen fällt vielmehr in Beziehung auf Gott ganz in sich zusammen. Was Gott will, das kann für ihn nicht böse seyn, und wegen dessen bedarf es für ihn keiner Rechtfertigung, keiner Theodicee. Der Begriff des Bösen beschränkt sich vielmehr lediglich auf den menschlichen Standpunkt, und hat darüber hinaus und in Beziehung auf Gott keinen Sinn und keine Bedeutung.

Das alles gewinnt sein genügendes und vollständig beruhigendes Verständniss, wenn man sich die von uns in unserm ersten Theile ausgeführte Auffassung aneignet, wonach die Welt und die Menschheit nichts anderes sind, als das peripherische Leben Gottes selbst, er selbst also in beiden äusserlich sich darlebt, und so insbesondere das in der Menschheit sich manifestirende vielbewegte und vielgestaltige psychische Leben, das eben durch den Conflict aller jener Gegensätze bedingt ist, äusserlich an sich erleben wollte. Wer mag sich da erheben und mit Gott darum rechten, warum er gerade ein solches, aus Lust und Schmerz, aus Genuss und Mühsal zusammengesetztes psychisches Leben für seine irdisch-menschliche Darlebung sich gewählt habe? Bei dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen der Menschheit und Gott kann natürlich keine Frage einer Theodicee mehr auftauchen, an welcher eben so unausweichlichen als unlösbaren Frage jede transscendentale Sittlichkeits-Lehre scheitern muss.

Man darf Angesichts der Menschheits-Geschichte wohl sagen,

es gehöre zur Bestimmung, zum göttlichen Ur-Gedanken der Menschheit, dass sie eine bleibende Schattirung von Glück und Unglück, von Lust und Unlust darstelle. Der Einzelne aber, der sich durch das Unglück schwer gedrückt fühlt, wird dabei in dem Gedanken Trost finden können, dass es in Wahrheit Gott selbst ist, der in ihm solches an sich erleben wollte. Er möge auch auf die Thierwelt blicken, bei der das Unglück vielfach noch weit grössere Dimensionen annimmt, als bei dem Menschen. Und doch wird man, wenn es auch zum Begriffe des Menschen gehören mag, sich durch Mühen und Drangsal durchzuschlagen, nicht sagen können, dass es z. B. zum Begriffe eines Härings gehöre, von dem Walfisch gefressen oder von dem Menschen gefangen und verspeist zu werden; so dass also die Thiere mehr Recht, als der Mensch, haben würden, sich an dem Versuch einer Theodicee abzuarbeiten. Aber auch ihnen müsste es zum Troste gereichen, zu wissen, dass ihr Loos nur ein Moment in der äusserlichen Selbstdarlebung Gottes ist.

Optimismus und Pessimismus.

Mit der Frage der Theodicee in naher Berührung steht die Frage über den Werth, welcher dem irdischen Menschen-Leben beizulegen sey. Dieser Werth bemisst sich natürlich nur nach dem Massstabe der Glückseligkeit, d. h. des Wohls oder des Übels, das dieses Leben dem Menschen bietet. Diese Frage hat im Grunde mit der Sittlichkeits-Lehre, und überhaupt mit der Philosophie, nichts zu schaffen, und es sieht wie ein Bekenntniss der Armuth an Stoff aus, wenn die Philosophen sich über diese Frage so eifrig herumstreiten. Da aber dieses neuerdings wirklich der Fall ist, so mögen ein Paar Worte darüber hier doch am Platze seyn. Die Frage ist eigentlich die: Ob im Menschen-Leben die Masse des Glücks oder des Unglücks, des Guten oder des Übeln, grösser sey. Da Glück und Unglück rein subjective Dinge sind, die Bedeutung von gut und nicht gut sich schliesslich lediglich danach bestimmt, ob in dem Subjecte angenehme oder unangenehme Empfindungen erregt werden, so hat die ganze Frage auch einen ausschliesslich subjectiven Charakter, es giebt für sie keine objective Beantwortung. Der pessimistischen Erwägung, wie vollkommener und vortrefflicher alles auf dieser Welt seyn könnte, auf welcher niedern Stufe sich im Allgemeinen das Menschen-Leben bewege, und mit wie vielen

Übeln dasselbe fortwährend durchsetzt sey, soll im Allgemeinen ihre Berechtigung nicht abgesprochen werden, aber diese Erwägung allein ist doch zur Beantwortung der Frage nicht genügend. Es stehen nicht alle Menschen, ja es steht auch bei weitem nicht die Mehrzahl derselben auf diesem pessimistischen Standpunkte. Um die Frage richtig zu beantworten, müsste eigentlich bei allen Menschen durchgefragt werden, ob sie ihr Nicht-Seyn, ihre Vernichtung ihrem Daseyn und Leben vorziehen würden. Dass die entschiedenste Mehrheit dieser Antworten verneinend ausfallen würde, kann nicht zweifelhaft seyn, schon wegen der allgemeinen instinctiven Liebe zum Leben als solchem. Ja wir wagen zu behaupten, dass auch die Mehrzahl derjenigen, welche sich mit ihrem Pessimismus breit machen, die Frage verneinen würde. Aber auch abgesehen von der instinctiven Liebe zum Leben überwiegt im Durchschnitt die Summe der angenehmen Empfindungen im Gesammt-Leben der Menschen weitaus die Summe der unangenehmen. Es kann nicht bestritten werden, dass des Unglücks, des Leidens und der Unlust eine ungeheure Masse in dem Leben der Menschen waltet, was viele Einzelne zur Verzweiflung und zum Selbstmorde treibt; aber im Allgemeinen werden diese Übel durch die Annehmlichkeiten des Lebens, durch Glück und Lust und eine behäbige Freude am Leben weit überwogen, wobei mit in Rechnung genommen werden muss, dass eine gehabte Unlust, ein überstandenes Leiden, ein überwundenes Missgeschick in der Regel ein angenehmes Gefühl zurücklässt, dass der Rückblick auf solche erstandene Misshelligkeiten einen eigenthümlichen Reiz zu gewähren pflegt.

Man darf sich hier nur nicht auf den geschraubten Standpunkt eines Welt-Verbesserers stellen, der auf die allerdings die Regel bildende Kleinlichkeit des menschlichen Treibens mit Missachtung herabblickt, und alles nach einem höheren Massstab eingerichtet zu sehen wünscht. Es ist offenbar nicht die Bestimmung der grossen Masse der Menschheit, in den höhern Gebieten des geistigen Lebens zu versiren und sich einheimisch zu machen, oder gar zu philosophiren; vielmehr würde sich alles dieses, und überhaupt eine Steigerung der geistigen Bedürfnisse, für die grosse Mehrheit der Menschheit, wie sie nun einmal in Fleisch und Blut geschaffen und angewiesen ist, auf dieser Erde ihr Auskommen zu suchen, nicht eignen. In den beschränkten Kreisen, in denen sich diese Mehrzahl der Menschen bewegt, blühen jedoch der subjectiven Annehmlichkeiten — und diese geben hier allein den Ausschlag — verhältnissmässig

so viele, als in den Kreisen, welche in höheren Genüssen ihre Befriedigung suchen.

Wir sind keine Optimisten, die für die Vortrefflichkeit dieser Menschen-Welt schwärmen und meinen, es habe gar keine bessere geschaffen werden können, wir verkennen das viele Übel, das in derselben herrscht, und die vielen Mängel, an denen sie vom Standpunkt einer höhern Cultur aus angesehen zu laboriren scheint, keineswegs; aber die Frage ist ja nur, ob in ihr das Gute oder das Übel, subjectiv gefasst, überwiege; und diese Frage wird von jedem unbefangen Urtheilenden zu Gunsten des ersten beantwortet werden müssen. Ist ja doch auch das sittlich Gute dasjenige, welches von je her die Übermacht über das sittlich Schlechte errungen hat und sie zu behaupten weiss. Das Böse hat, wie wir schon früher ausgesprochen haben, den Muth nicht, auf Umsturz der sittlichen Ordnung auszugehen, es pflegt sich nur als Ausnahme geltend zu machen. Der Mehrzahl der Menschen ist es ernstlich um ein erspriessliches und angenehmes Zusammenleben, um Beförderung des objectiv Guten, und daher um Erhaltung der sittlichen Ordnung zu thun; und es bestehen fast überall — an Ausnahmen fehlt es freilich auch hier nicht — sociale Ordnungen, welche sich die Erreichung dieses Zwecks zur Aufgabe machen, und nach Massgabe der verschiedenen Volks-Charaktere auch wirklich, so weit thunlich, erreichen, so dass, wenn auch viele Einzelne die Nicht-Erreichung ihrer gesellschaftlichen Ideale und Wünsche immer bitter — und so oft mit gutem Recht — beklagen werden, im Allgemeinen doch ein nicht nur erträgliches, sondern auch vielfachen Lebens-Genuss bietendes und vergnügliches Zusammenleben ermöglicht und auch verwirklicht wird. Man darf dabei nur nicht vergessen, dass Arbeit, da es dem Menschen Bedürfniss ist, seine Zeit mit Thätigkeit auszufüllen, selten ohne allen Genuss und ohne Befriedigung irgend einer Art seyn wird. Hätte der Pessimismus Recht, so müssten Selbstmorde unendlich viel häufiger seyn, als es thatsächlich der Fall ist, und es wäre überhaupt das Bestehen der Menschheit nicht möglich. Der Pessimismus wird eben dadurch widerlegt, dass der Mensch — mit verhältnissmässig wenigen Ausnahmen — trotz aller Übel und Mühseligkeiten das Leben doch dem Tode vorzieht. Schopenhauer sagt zwar: die Welt sey so schlecht, dass sie, wenn sie noch ein bischen schlechter wäre, nicht mehr bestehen könnte; und in der That, viel schlimmer dürfte es nicht seyn, wenn nicht deren Bestand gefährdet werden sollte. Das Nicht-Gute und

Böse besitzt in der Welt und der Menschheit eine bedeutende Macht, und der Kampf mit demselben ist ein um so härterer und schwierigerer, als Kämpfer, denen es rein und ohne Neben-Absichten nur um die gute Sache zu thun ist, und die für einen solchen Kampf die nöthige Einsicht und Energie besitzen, so schwer, ja fast nie zu finden sind, und das Gute so in stets fortdauernden Reibungen und Ausgleichungen sich seine Bahn zu brechen und seinen Sieg zu erkämpfen hat. Aber gerade die Schwierigkeit dieses Kampfes gewährt auch wieder einen eigenthümlichen Genuss, und der schwer zu erkämpfende, aber doch in der Regel — Dank sey es der Macht des allgemeinen Willens — gelingende Sieg über das entschieden und positiv Schlechte und Böse eine um so grössere Befriedigung.

Eine eigenthümliche Meinung in Betreff des Pessimismus hat unlängst Joh. Huber in der Augsburger allgemeinen Zeitung [1] ausgesprochen, wenn er sagt: Die Krankheit des Pessimismus schreibe sich aus dem Erlöschen des Idealismus her, und werde nur zu bewältigen seyn, wenn es der Wissenschaft gelinge, diesen neu zu begründen. Nicht in einem kleinlichen Mäkeln über den höheren oder geringeren Werth der einzelnen Lebens-Güter werde der Pessimismus endgültig widerlegt werden können, sondern nur durch die Wiederaufrichtung des festen Glaubens an die Wirklichkeit einer höhern idealen und moralischen Welt. — Der moralische Glaube für sich wird zwar nicht viel zu Änderung des Massstabes zu Taxirung des Guten und des Übeln in der Welt beitragen. Wenn aber Huber unter seinem Glauben an die Wirklichkeit einer höhern idealen und moralischen Welt, wie wohl anzunehmen ist, den Glauben an eine durch Gott eingesetzte sittliche Welt-Ordnung versteht, so hat er insoferne Recht, als der religiöse Glaube an eine solche Welt-Ordnung allerdings im Stande ist, dem Einzelnen das Ertragen von Leiden und Missgeschick zu erleichtern, indem er den dadurch erregten unangenehmen Empfindungen und Gefühlen als Gegengewicht die durch die Tröstungen der Religion zu erregenden angenehmen Gefühle entgegensetzt. Und wenn es sich blos darum handelte, irgend ein linderndes Pflaster, welcher Art es auch sey, für jene Schmerzen zu finden, so könnte man sich am Ende mit der Anwendung jenes Mittels einverstanden erklären. Vom Standpunkte der Philosophie aus aber, welche nach Wahrheit um jeden Preiss strebt, muss dasselbe, da ein solches Heilmittel nur in Illusionen besteht, entschieden verworfen werden. Überdiess

1 Von 1876 Nr. 15. Beilage.

pflegen derlei religiöse Doctrinen nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit andern nicht so wohlthätigen zu stehen, deren gläubige Annahme und derer Handhabung durch die Kirche und ihre Diener auf der andern Seite Missstände mit sich führt, durch welche die lindernden Wirkungen jenes Pflasters weit überwogen werden. Dagegen wird die Aneignung unsrer Lehre, wonach Gott in den Menschen sich darlebt, so dass er selbst es ist, der das Gefühl aller menschlichen Leiden und Drangsale an sich erlebt und erleben wollte, nicht verfehlen, dieselbe lindernde und tröstende Wirkung, wie jenes illusorische Mittel, auszuüben. Bei dieser unsrer Auffassung hat dann überhaupt der Streit über Optimismus oder Pessimismus, sowie auch die Frage der Theodicee gar keinen Sinn und keine Bedeutung mehr. Gott ist es eben, der das psychische und physische Leben der Menschen, sowie der ganzen belebten Natur, gerade so, wie es sich darstellt und in der Geschichte sich abwickelt, äusserlich an sich erleben will; und so wäre es ein Überfluss, zu fragen, ob hiebei, vom menschlichen Standpunkt aus angesehen, die Gefühle der Lust oder der Unlust überwiegen. Der Standpunkt, der hier den Ausschlag giebt, ist der Standpunkt Gottes; Gott aber erlebt an dem menschlichen Leben eben das, was er erleben will, und hier muss daher der Streit über Optimismus oder Pessimismus gänzlich verstummen.

Tugend- und Pflichten-Lehre.

Eine Sittenlehre — das liegt schon in dem Worte — hat die Aufgabe, auch eine Lehre von den Tugenden und Pflichten im Einzelnen zu seyn. Das kann jedoch geschehen, ohne dass dabei die Philosophie eigentlich in's Spiel kommt. Es giebt ja z. B. eine christliche Sitten- und Pflichten-Lehre. Auch kann sich eine solche Pflichten-Lehre auf rein practischem Boden bewegen, ohne sich dabei auf philosophische Reflexionen einzulassen. Eine solche practische Rücksicht wird sich indessen auch in allen philosophischen Tugend- und Pflichten-Lehren nicht ausschliessen lassen, sondern sich dabei mit Nothwendigkeit geltend machen. Es werden sich aus keinem rein theoretischen Moral-Princip die einzelnen Tugenden und Pflichten ohne jeglichen Hinblick auf das Practische ganz selbstständig ableiten lassen. In dem Kant'schen Princip der Tauglichkeit der Maxime des Handelns zu einer allgemeinen Gesetzgebung ist das practische Moment ausdrücklich an die Spitze gestellt; denn die

Frage: welche Normen sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, wobei es sich nur um die Tauglichkeit zu Förderung des allgemeinen Besten handeln kann, ist eine rein practische Frage. Wo aber das Practische beginnt, da ist die Grenze der Philosophie. Es liegt desswegen in dem Ausdruck »practische Philosophie« in Wirklichkeit ein Widerspruch; denn das blos Practische ist nie Sache der Philosophie. Es wäre nun eigentlich eine Sache der Kritik, nachzuweisen, wo bei den einzelnen philosophischen Sittenlehren, insbesondere bei der Pflichten-Lehre, die Grenze sey, an welcher sie von dem Philosophischen in's Practische abirren. Diess bei den einzelnen Sittenlehren durchzuführen, würde aber eine zu umfangreiche und dabei zu wenig Interesse bietende Arbeit seyn. Auch kann jeder Einsichtige eine solche Prüfung unschwer selbst vornehmen, so dass wir uns bei unsrer Kritik der Lösung einer solchen undankbaren Aufgabe entheben zu dürfen glauben, und uns damit bescheiden können, auf diesen Punkt aufmerksam gemacht zu haben.

Für uns von unsrem kritischen Standpunkt aus besteht die Aufgabe gar nicht, eine solche specielle Tugenden- und Pflichten-Lehre zu geben, und es kann eine solche bei uns um so weniger eine Stelle finden, als wir weder Tugenden — welcher Begriff immer das Merkmal der Verdienstlichkeit und des Anspruchs auf Belohnung in sich enthält —, noch unbedingte, absolute sittliche Pflichten, sondern nur hypothetische auf menschlichen Satzungen beruhende Anforderungen an die Volks- und Gemeinschafts-Genossen kennen, und weil unser sittliches Princip das der Lebens-Klugheit und Lebens-Weisheit ist, und somit durchaus einen rein practischen, in seiner Ausführung nicht mehr in dem Gebiete der Philosophie liegenden, und dabei der Natur der Sache gemäss ganz allgemeinen Charakter hat. Es soll das Wohl des Ganzen, und damit das der Einzelnen, nach Möglichkeit gefördert, danach getrachtet werden, das Leben im Ganzen und Einzelnen so angenehm als möglich zu machen. Eine solche Allgemeinheit ist ein nothwendiges Erforderniss jedes Moral-Princips, um so mehr, als zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern und Gemeinschaften die practisch sittlichen Bedürfnisse sehr verschieden seyn können. Es darf in einem Sitten-Princip keine bestimmte Richtung, durch welche die Freiheit der zu statuirenden einzelnen Normen verkümmert würde, zum Ausdrucke kommen; es darf in demselben nicht festgesetzt werden, oder in demselben involvirt seyn, was in einer bestimmten

Richtung gut und nicht gut, was daher im Speciellen Pflicht und was pflichtwidrig sey. Das τέλος aller Sittenlehre kann ja nur die Erregung angenehmer und die Fernehaltung unangenehmer Gefühle und Empfindungen seyn; Gefühle und Empfindungen sind aber immer etwas Individuelles, sie lassen sich nicht unter allgemeine Vorschriften und Gesetze beugen; vielmehr muss der individuellen Eigenthümlichkeit ihr Recht bleiben, dem das Handeln im einzelnen Falle Rechnung zu tragen hat. Hiezu muss in dem Moral-Princip der erforderliche Spielraum gelassen werden, wenn es nicht rigoros und terroristisch seyn soll. Diese Allgemeinheit haben wir in unserm Princip gewahrt; und eben dieser seiner Allgemeinheit wegen lässt sich aus ihm keine in's Einzelne gehende systematische Pflichten-Lehre ableiten. Einzelne wieder allgemeine Regeln liessen sich zwar als Consequenz desselben wohl aufstellen; das wäre aber, wie gesagt, da es sich dabei nur um eine Exposition der Lebens-Weisheit handeln würde, gar kein philosophisches Geschäft mehr, sondern ein Geschäft, bei dem jeder Verständige, ohne die Philosophie auch nur im entferntesten zu berühren, mitzusprechen berechtigt wäre. Wir halten daher eine solche Exposition um so weniger für in unsrer Aufgabe begriffen, als ja diese unsre Aufgabe nur eine kritische ist, wir keine eigentliche Sittenlehre geben, sondern nur die Principien einer solchen richtig stellen wollen. Es liegt daher für uns kein Grund vor, uns hier auf eine solche in's Practische einschlagende Auseinandersetzung einzulassen. Unsre Aufgabe bei dieser Kritik ist damit zu Ende, dass wir die Unhaltbarkeit und Untauglichkeit aller bisher aufgestellten Moral-Principien sowie das Verkehrte aller hergebrachten transscendentalen Sittlichkeits-Theorien nachgewiesen, und dass wir denselben unser rein practisches, die Linie der Diessseitigkeit nicht überschreitendes Princip entgegengestellt und begründet haben.

Auch einer Kritik der von den einzelnen Ethikern aufgestellten Tugenden- und Pflichten-Lehren können wir uns entheben. So weit solche lediglich aus den aufgestellten Moral-Principien abgeleitet werden, ist mit der Kritik dieser Principien auch ihr Urtheil gesprochen; so weit sie aber, was bei den meisten der Fall ist, lediglich auf einem practischen Bedürfniss beruhen — und darin liegt der Grund, dass in diesen Lehren trotz der Verschiedenheit der Moral-Principien so wenig Differenzen herrschen —, und die ihnen aufgedrückte philosophische Signatur somit eine falsche ist, genügt es, auf diese leicht erkennbare Schmuggelei aufmerksam gemacht zu

haben. Von einer diessfälligen speciellen Kritik aber glauben wir uns, wie gesagt, entbinden zu dürfen. Wir beschränken uns vielmehr auf einige Worte über zwei besonders bestrittene Special-Fragen.

Die erste dieser Fragen ist die, ob die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, eine absolute und unbedingte sey, so dass es also unter keinen Umständen, auch in der Noth und zu guten Zwecken nicht, sittlich gestattet wäre, eine Unwahrheit zu sagen, oder aber ob in guter Absicht ausgesprochene Unwahrheiten sittlich erlaubt seyen. Die strengere Ansicht wird vertheidigt von Kant, welcher in einer Lüge, auch wenn ein guter Zweck dadurch beabsichtigt wird, eine Verletzung und Wegwerfung der menschlichen Würde erblickt, und sagt, die Lüge mache ehrlos und den Lügner zu einem Gegenstande der Verachtung in seinen eigenen Augen [1]; von J. G. Fichte, der durchaus keine Nothlüge zulassen will und ausdrücklich sagt, man dürfe nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmer zerfallen sollte [2], und von Hegel [3]. Dagegen hat schon Socrates, wie Hegel selbst anführt [4], die Täuschung zu guten und wohlthätigen Zwecken für erlaubt erklärt. Schopenhauer erklärt die Lüge nur dann für unrechtmässig, wenn sie ein Werkzeug der List sey, wogegen man, wo man ein Recht zur Gewalt habe, auch ein Recht zur Lüge habe, welche überhaupt zu dem Zwecke, um eine Gefahr abzuwenden, erlaubt sey [5]. Chalybäus erklärt die Nothlügen für erlaubt [6], und Frauenstädt sogar für Pflicht [7].

Die Sache bietet von unserm Standpunkt aus, bei dem Princip des allgemeinen Wohles, durchaus keine Schwierigkeit dar. Die Aufstellung, dass es unter allen Umständen unbedingte und ausnahmslose sittliche Pflicht sey, die Wahrheit zu sagen, und unter allen Umständen unsittlich, sie zu verdecken und einem andern vorzuenthalten, lässt sich schlechthin nicht begründen. Es müsste dieses aus einem eigenen Princip abgeleitet werden, das es aber nicht giebt. J. G. Fichte z. B. kann ein solches aus seinem Grundsatze des Gewissens nimmermehr ableiten. Welcher Mensch würde

1 Werke. Bd. IX. S. 282—83.
2 Werke. Bd. IV. S. 283—85. 287—90. Bd. V. S. 185—86. Nachgelassene Werke. Bd. III. S. 98—99.
3 Werke. Bd. II. S. 305—6. Bd. XVIII. S. 70—71.
4 Bd. XIV. S. 72.
5 Die beiden Grund-Probleme etc. S. 222—25.
6 System der speculativen Ethik. Th. II. S. 414—15.
7 Das sittliche Leben etc. S. 139—41.

Gewissens-Bisse darüber empfinden, wenn er einen von einem Mörder verfolgten Freund dadurch gerettet hat, dass er den Verfolger absichtlich auf eine falsche Fährte geleitet?[1] Und warum sollte durch eine solche Handlung die menschliche Würde weggeworfen werden? Diese in Anspruch genommene sittliche Würde ist überhaupt, wie wir schon früher angemerkt haben, ein Gut von sehr zweifelhaftem Werth. Das allgemeine Menschen-Wohl soll angestrebt und gefördert werden; das allein ist der berechtigte Leitfaden zu Beantwortung der vorliegenden Frage. Wenn nun die Menschen auf dem Boden einer wohlgemeinten Socialität, die auf der Grundlage gegenseitigen Vertrauens und gegenseitiger Redlichkeit ruht, mit einander handeln, Verträge und Abreden über ihre gegenseitige, namentlich rechtliche, Verhältnisse schliessen, so fordert es das allgemeine Wohl entschieden, dass in einem solchen Handel guter Glaube obwaltet, und keiner von dem andern getäuscht oder betrogen wird. Diese Rücksicht fällt aber entschieden weg, wenn durch das Vorenthalten oder Verdecken der Wahrheit, sey es gegenüber von einem Übelthäter, sey es zum Frommen urtheilsloser Personen, wie Kinder, zum Zwecke der Abwendung von Übeln, also im Interesse des objectiv Guten, die Wahrheit vorenthalten oder verdeckt wird. Das ist im Gegentheil eine aus dem Princip des allgemeinen Wohles folgende sittliche Forderung. Auch gegen eine gutartige humoristische Nicht-Achtung der Wahrheit hat die Sittenlehre keinen Grund etwas einzuwenden. Wer wollte z. B. gegen die Aufschneidereien eines Freiherrn von Münchhausen ein sittliches Verdammungs-Urtheil aussprechen? Es ist hier ganz richtig als Grundsatz ausgesprochen worden, eine Vorenthaltung der Wahrheit oder eine Unwahrheit sey dann gestattet, wenn der Hörende oder Lesende Wahrheit gar nicht erwarte, oder zu erwarten nicht berechtigt sey, dann aber nicht gestattet, wenn der andere (im Interesse der Socialität) zu dieser Erwartung berechtigt sey. Eine rigorose Principien- und Consequenz-Jägerei ist in der Sittenlehre nirgends am Platze. Der Sittlichkeit muss vielmehr eine unbefangene und natürliche Bewegung gestattet werden.

Die zweite hier noch zu besprechende Frage ist die: Ob der Zweck einer Handlung die dazu gebrauchten Mittel heilige. Die Bejahung dieser Frage galt früher allgemein für ein sittliches Monstrum, weil man dabei nur die jesuitische practische

[1] cf. Seydel. Ethik. S. 323.

Moral im Auge hatte, welche keinen Anstand genommen hatte, zum Zwecke der Erreichung auch geringfügiger hierarchischer Vortheile sich die grössten Immoralitäten und Scheusslichkeiten zu erlauben. Es hat sich jedoch in dieser Frage neuerdings eine verständigere Auffassung geltend gemacht. Hegel berichtigt jenen Satz dahin, dass ein heiliger Zweck auch die Mittel heilige, nicht aber ein unheiliger Zweck, wenn der Zweck recht sey, seyen es auch die Mittel, wenn nehmlich die Mittel in Wahrheit Mittel seyen. Er kommt aber dann auf den bedenklichen Einwand, dass das Gute der beabsichtigten Handlung nur auf der subjectiven Überzeugung des Handelnden beruhe, und diese auch irren könne, ein Bedenken, das er nicht zu beseitigen gewusst hat [1]. Seydel findet das Wahre bei dieser Frage darin, dass kleinere Übel um höherer Güter willen in Kauf zu nehmen seyen, und das Allgemeine dem Einzelnen überzuordnen sey. Wenn der Satz den Sinn habe, dass dem niederen Gut ein höheres zu opfern sey, so müsse er natürlich Entrüstung erwecken, und richtig sey vielmehr, dass niedere Ziele den höhern aufzuopfern seyen [2]. Damit stimmt Feuerlein überein', wenn er sagt: Tugend sey nichts anderes, als die Hingabe eines kleinen flüchtigen Interesses an ein grösseres dauerndes [3], und ebenso Rümelin, der die richtige Fassung für die Heiligung der Mittel durch den Zweck darin findet, dass die niedrigeren Güter und Ziele menschlichen Strebens den höhern unterzuordnen und aufzuopfern seyen [4].

Man kann sich mit diesen Aussprüchen ganz einverstanden erklären; nur muss der von Hegel hervorgehobenen subjectiven Überzeugung, welcher Hegel, wie wir gesehen haben, andern Orts selbst die Berechtigung abgesprochen hat, mehr Zaum und Zügel angelegt werden, wenn der Satz nicht wieder den jesuitischen Charakter annehmen soll. Bei Bemessung des Werthes der verschiedenen Güter, von welchen eines dem andern soll aufgeopfert werden dürfen, darf nicht die subjective Überzeugung den alleinigen Massstab abgeben, sondern es muss dabei dem allgemeinen Urtheile und der Volks-Sitte massgebende Rechnung getragen werden.

Noch würde sich ein anderes Verhältniss darbieten, dessen Besprechung seiner Eigenthümlichkeit und der grossen Rolle wegen,

1 Werke. Bd. VIII. S. 190—94.
2 Ethik. S. 323—28. 358—59.
3 Die philosophische Sittenlehre. Bd. II. S. 96.
4 Reden und Aufsätze. S. 160.

welche es in der Menschheit spielt, viel Interessantes darbieten würde, nehmlich das Geschlechts-Verhältniss; da aber dieses Verhältniss doch nur in die Psychologie, und nicht in die eigentliche Philosophie einschlägt, so nehmen wir hier Umgang von einer solchen Besprechung.

Synthetische Probe der analytischen Untersuchungen.

Wir haben über das Begründetseyn oder Nicht-Begründetseyn, über die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit der hergebrachten Sittlichkeits-Theorie auf analytischem Wege kritische Untersuchungen angestellt; und diese Untersuchungen haben uns von allen Ausgangs-Punkten aus zu dem übereinstimmenden Resultat geführt, dass diese Sittlichkeits-Theorie nach allen Richtungen unlösbare Widersprüche in sich enthalte, und daher schlechterdings unhaltbar sey. Eine Probe seiner Richtigkeit findet dieses Resultat durch das Ergebniss, zu welchem wir in unserm ersten Theile in Betreff des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen gelangt sind. Das menschliche Ich ist hiernach kein substantielles, für sich bestehendes Wesen, sondern blos eine für sich substanzlose, vorübergehende Erscheinung Gottes, in welcher dieser, wie überhaupt in der ganzen Welt, äusserlich sich darlebt. Das Leben der Menschheit ist also nichts, als ein Stück des Lebens Gottes, womit natürlich auch die Vorstellung einer persönlichen Unsterblichkeit vollständig in sich zusammenfällt. Da kann nun selbstverständlich von einer Sittlichkeit im hergebrachten Sinne mit allem was daran hängt, insbesondere von einer jenseitigen Belohnung und Bestrafung, ohne welche der hergebrachte Begriff der Sittlichkeit seine Bedeutung vollständig verliert, und ebenso natürlich auch von Willens-Freiheit, ohne welche eine solche Sittlichkeit gar nicht möglich ist, nicht mehr die Rede seyn. Wir hätten in synthetischer Anknüpfung an das Ergebniss unsrer Untersuchungen im ersten Theile jene Sittlichkeits-Theorie kurzweg als eine unmögliche und als ein Product eitler Einbildung bezeichnen können, ohne uns mit einer Kritik jener Theorie zu befassen; allein es wäre vorauszusehen gewesen, dass der hergebrachte so tief eingewurzelte und, man darf wohl sagen, fanatische Sittlichkeits-Glaube durch derartige theoretische Consequenzen sich wohl nicht hätte in seinem *credo* alteriren und erschüttern lassen. Diess konnte nur von einer in's Einzelne gehenden scharfen Kritik auf analytischem Wege erwartet werden. Wir haben

diese Kritik ohne alle Voreingenommenheit, im reinen unbestochenen Interesse für die Wahrheit geführt, und wir glauben nicht, dass sie durch irgend welche Gegen-Versuche werde abgeschwächt werden können. Die Resultate dieser unsrer voraussetzungslosen Kritik erhalten nun dadurch ihre beste Bestätigung, dass sie mit dem Ergebniss unsrer theoretischen Untersuchungen vollständig zusammenstimmen. Hiebei wollen wir nicht unterlassen, an die schon früher erwähnten bemerkenswerthen Aussprüche Schelling's zu erinnern: Alles Handeln fliesse aus dem göttlichen Willen. Er gebe keine Sittlichkeit zu in dem Sinne unsrer jetzigen Moralisten, nehmlich als eine Sittlichkeit des Menschen. Es gebe eine göttliche Beschaffenheit der Seele, aber es gebe keine Moralität, die das Individuum als solches sich geben, und deren es sich rühmen könnte. In diesem Sinne (als eine Tugend, die das Individuum sich geben könnte) möge und wolle er gerne zugeben, dass die Sittlichkeit aus seinem System ausgeschlossen sey [1]. Man darf aber freilich bei Schelling, wie überhaupt, so auch hier, keine Consequenz erwarten, in welcher Beziehung wir nur daran erinnern wollen, dass er in demselben Bande [2] sagt, eine Philosophie, welche das Wesen der Sittlichkeit ausschliesse, sey ein Unding. Wir möchten diesem Ausspruch den andern entgegensetzen: Eine Philosophie, welche der herkömmlichen Sittlichkeits-Theorie huldigt, ist eine von unreifen Voraussetzungen und Verkehrtheiten bestochene, und darum unfähige.

Practische Vernunft.

Wir haben in unsrem ersten Theile, nachdem wir dargelegt, dass eine Vernunft als eine besondere theoretische Erkenntniss-Kraft nicht bestehe, es dahin gestellt gelassen, ob es eine von ihr verschiedene practische Vernunft gebe. Kant hat eine besondere Kritik der practischen Vernunft geschrieben, und am Eingange seiner Vorrede dazu ausgesprochen: diese Kritik solle darthun, dass es reine practische Vernunft als ein practisches Vermögen gebe [3]. Man war daher zu der Erwartung berechtigt, in dem Buche wenigstens den Versuch eines solchen Nachweises zu finden; dagegen kommt Kant darin zu dem überraschenden Resultate, dass es nur Eine und dieselbe Vernunft, nur in theoretischer oder practischer

1 Werke. Bd. VI. S. 548. 557.
2 S. 54.
3 Werke. Bd. VIII. S. 105.

Absicht, gebe, dass die practische Vernunft nichts anderes sey, als die reine theoretische Vernunft, nur in ihrem practischen Gebrauche, welcher practische Gebrauch in der Bestimmung des Willens bestehe, und dass das moralische Gesetz gleichsam ein Factum der reinen Vernunft sey [1]. Kant stellt hiernach in Wahrheit die Behauptung gar nicht auf, oder hat sie wenigstens nicht festgehalten: dass es eine von der reinen Vernunft ihrem Wesen nach verschiedene practische Vernunft gebe. Da ausser bei seinen Nachsprechern auch sonst bei keinem Philosophen eine solche Aufstellung zu finden ist, so existirt eigentlich eine Lehre von einer solchen zwiespältigen Vernunft in Wahrheit gar nicht, und bedarf es diessfalls daher auch keiner Kritik. Wir wollen indessen nicht unterlassen, hier dessen zu gedenken, was Ulrici in dieser Beziehung ausspricht. Die practische Vernunft, sagt er, solle sich uns durch ihre gesetzgeberische Thätigkeit kund thun; aber wir finden in uns keine Gesetze für unsre Willens-Acte. Wozu also eine gesetzgeberische Vernunft? Gesetzt aber auch, es gäbe eine solche autonomische Behörde, so wäre ihre Wirksamkeit null und nichtig; denn die thatsächlich geltenden Sitten-Gesetze seyen so verschiedenen Innhalts und widersprechen sich so sehr, dass sie unmöglich von demselben Gesetzgeber decretirt seyn können. Sey aber die Vernunft nicht Eine in allen Menschen dieselbe, variere sie in ihren Aussprüchen je nach Individualität, Nationalität, Zeitalter, so sey sie in ethischer Beziehung ohne alle Bedeutung [2]. Es ist dieses allerdings ein schlagendes Argument gegen die Annahme einer practischen Vernunft, das übrigens gegenüber der Annahme einer theoretischen Vernunft von noch durchschlagenderem Gewicht ist.

Wir acceptiren nun durchaus den Ausspruch Kants, dass es nur Eine und dieselbe Vernunft, und nicht deren zwei verschiedene geben könne — natürlich unter der Subintelligirung: wenn es überhaupt eine giebt. Nachdem wir nun gezeigt zu haben glauben, dass die Annahme einer Vernunft als einer besondern theoretischen Erkenntniss-Kraft eine unhaltbare, auf Selbsttäuschung beruhende sey, so fällt damit die Kant'sche Lehre, dass die practische Vernunft nichts anderes sey, als die theoretische, nur in ihrem practischen Gebrauche, von selbst in sich zusammen, die Statuirung einer solchen practischen Vernunft ist in der That eine ganz unbegründete,

1 Ibid. S. 120. 125—26. 143. 163. 167. 173. 219. 241. 258—59. 260. 278.

2 Naturrecht. S. 95—96.

und zwar auch dann, wenn man eine solche allein, unter Fallenlassen der theoretischen Vernunft, behaupten wollte. Wenn man sich unter dem Worte Vernunft überhaupt etwas Verständiges soll denken können, so müsste es eine Erkenntniss-Kraft seyn, welche uns den Weg zur Wahrheit eröffnete und zu dieser uns hinleitete. Nun glauben wir aber durch unsre vorstehende kritische Untersuchungen es klar gelegt zu haben, dass die kritisirten Sittlichkeits-Theorien, welche doch alle Erkenntnisse der Vernunft seyn müssten und auch seyn wollen, in den principiellen Fragen in der That nichts weniger als Wahrheits-Erkenntnisse geben, dass vielmehr die Aufsteller dieser Theorien von ihrer prätendirten Vernunft hier auf Wege geführt worden sind, welche ferne von der Wahrheit ableiten. Wenn man nun eine solche Führerin noch Vernunft nennen will, so wäre diess eben eine Wort-Liebhaberei, und der Streit dagegen wäre ein unfruchtbarer Wort-Streit; doch müssten wir uns dabei ernstlich dagegen verwahren, dass dem, was man unter jenem Worte versteht, irgend eine Berechtigung und Legitimation, oder gar eine Auctorität im philosophischen Denken, in der Lösung philosophischer Fragen, beigelegt werde. Denn dass durch sie auch die Fragen der sogenannten practischen Philosophie in keiner irgend wie befriedigenden Weise gelöst worden sind, das glauben wir durch unsre Kritik ausser Zweifel gestellt zu haben.

Im Übrigen verweisen wir gegenüber der Statuirung einer practischen Vernunft auf dasjenige, was wir in unserm ersten Theile über die Statuirung einer Vernunft im Allgemeinen vorgetragen haben. Es kann für die Annahme einer besondern practischen Vernunft nichts geltend gemacht werden, was nicht schon dort seine Widerlegung gefunden hätte. Wir haben dort gefunden, dass das, was man Vernunft nennt, seiner Grundlage nach nichts anderes, als ein Amalgam von Verstand und Phantasie sey. Da nun der letztern die Berechtigung zum Philosophiren abgesprochen werden muss, so bleibt von der angeblichen Vernunft — und diess gilt auch von der practischen Vernunft — zum Gebrauch in der Philosophie nichts übrig, als der Verstand. Wir wissen wohl, dass diesem die Befähigung zum wirklichen Philosophiren abgesprochen werden will. Wir sind uns jedoch bewusst, unsre Philosophie — und eine andere vermögen wir, was in der Natur der Sache liegt, ihrer Totalität nach nicht als eine richtige und berechtigte anzuerkennen — allein durch den Verstand zu Stande gebracht zu haben; und wir hoffen, dass man uns die Anerkennung nicht

Bayerische Staatsbibliothek München

versagen werde, dass insbesondere auch unsre vorstehende Kritik und die darauf folgende Darlegung unsrer eigenen Ansicht keine andere Erkenntniss-Kraft, als den reinen Verstand, zu ihrer Quelle habe. Wenn man nun dem, was wir gegeben haben, die Qualität als Philosophie doch nicht wohl wird bestreiten können, so kann auch dem Verstande seine Befähigung zum Philosophiren ferner nicht mehr abgesprochen werden; und wir wären bereit, für diese seine — und zwar ausschliessliche — Befähigung gegenüber von etwa uns entgegentretenden Prätensionen einer sich so nennenden — theoretischen oder practischen — Vernunft mit Nachdruck einzutreten.

Die Ausdrücke »Vernunft« und »vernünftig« werden indessen auch, ohne dass dabei an eine besondere Erkenntniss-Kraft gedacht wird, in einer Bedeutung gebraucht, deren Angemessenheit und Berechtigung von uns vollkommen anerkannt werden kann. Man kann nehmlich im gemeinen Leben oft über die Handlungsweise eines Menschen das Urtheil hören: Das war vernünftig gehandelt. Durch ein solches Urtheil will gesagt werden, dass zu Erreichung eines guten wohlberechtigten Zweckes mit richtiger Einsicht angemessene Massnahmen als Mittel gebraucht worden seyen, dass sich in der Handlungsweise practische Lebens-Weisheit zu erkennen gegeben habe. Diess wollte offenbar auch Kant sagen, wenn er die practische Vernunft ein Vermögen der Zwecke nennt [1], und weiter sagt: Der Wille sey nichts anderes, als practische Vernunft; wenn die Vernunft den Willen bestimme, so seyen die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille sey ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als practisch nothwendig, d. i. als gut erkenne [2]. Wenn nach dem Sinne, welcher hiernach mit den Worten »Vernunft« und »vernünftig« verbunden wird, darunter practische Lebens-Weisheit verstanden, und dabei für die Vernunft keineswegs die Qualität einer besondern Erkenntniss-Kraft in Anspruch genommen wird, so können wir uns dem vollständig anschliessen, und wünschten nur, dass der Begriff der Vernunft allgemein auf diese ganz entsprechende Bedeutung des Wortes eingeschränkt werden möchte.

1 Bd. IX. S. 242.
2 Bd. VIII. S. 36.

Metzler'sche Buchdruckerei, Stuttgart.

Bayerische Staatsbibliothek München

Stuttgart

J. B. Metzler'sche Buchdruckerei

A.Bosz
Buchbinde
MÜNCHE

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Steudel, Adolf,

Philosophie im Umriss

Bd.: 2. Theil

Stuttgart 1877

Ph.u. 478 i-2,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172509-1